Biblioteca Adelphi 335

Thomas Mann

CONSIDERAZIONI DI UN IMPOLITICO

Spina romantica nella coscienza di un Mann maturato dai tempi e da Goethe, le *Considerazioni di un impolitico* rimarranno come l'opera dove egli getta luce sulla parte più torbida e ribollente non solo di se stesso, ma dell'intera sua epoca. E non v'è dubbio che esse rappresentino oggi un *memento* indispensabile: pochi altri libri sono capaci di restituirci in tutta la loro crudezza gli elementi di cui si componeva il paesaggio europeo allorché venne scosso dal sisma della guerra. Pur nell'ambivalenza del suo rapporto con questo testo, Thomas Mann seppe sempre giudicarlo con lucidità. Ancora nel 1952, pochi anni prima di morire, scriveva: «Non me la sono mai sentita di rompere davvero con le *Considerazioni*: esse sono un'opera di travaglio e di scandaglio faticoso e schietto di me stesso a cui devo essere grato già perché solo quella tribolazione ha reso possibile *La montagna incantata*». Questo libro potrà dunque essere letto come un audace autoritratto di Thomas Mann e una guida preziosa per cogliere i «fondamenti spirituali» del suo lavoro di scrittore. E certo non potrà evitare di percorrerlo chiunque voglia ricostruire le tensioni, gli antagonismi, gli urti di civiltà che si sono susseguiti durante tutto il nostro secolo.

Thomas Mann (1875-1955) elaborò le *Considerazioni di un impolitico* fra il novembre del 1915 e il marzo del 1918; la loro prima pubblicazione risale al 1918.
La prima traduzione italiana (1967) delle *Considerazioni di un impolitico*, che fu salutata come un «avvenimento culturale di portata europea» (Magris), viene qui riproposta da Marianello Marianelli e Marlis Ingenmey in una versione integralmente riveduta e accompagnata da un apparato di note reimpostato e ampiamente arricchito. Completano il volume una *Introduzione*, in cui si delinea la complessa genesi dell'opera, e una *Postfazione*, in cui vengono messe in luce la sua particolare struttura e le molteplici chiavi di lettura che essa offre.

«Questo scritto, che ha l'immediatezza di una comunicazione epistolare e privata, offre in realtà, secondo la mia migliore conoscenza e coscienza, i fondamenti spirituali di tutto ciò che ho potuto dare come artista e che appartiene al pubblico ... Ci troviamo, mi pare, davanti a un documento non indegno di essere conosciuto dai contemporanei e perfino da chi verrà dopo di noi, sia pure soltanto per il suo valore sintomatico di un'epoca con la sua infinita eccitabilità spirituale, nella sua bramosia di parlare di tutto in una volta... Non so se, così facendo, non solo io mi sia dimostrato un cattivo pensatore, ma abbia messo addirittura a nudo il mio lavoro stesso col disvelarne i fondamenti spirituali; tale dubbio non può darmi comunque motivo di chiudere questo scritto in un cassetto. Venga pure in chiara luce quello che è vero. Non mi sono mai esibito migliore di quello che sono e non voglio fare una cosa simile né con discorsi né con un astuto silenzio».

CREATIVE COMMONS

In copertina: Anne Louis Girodet-Trioson, *Le ombre degli eroi morti per la patria accolti da Ossian* (1801, particolare). Musée de la Malmaison, Rueil-Malmaison.

€ 34,00

BIBLIOTECA ADELPHI
335

Scansione a cura di Natjus, Ladri di Biblioteche

Thomas Mann

CONSIDERAZIONI DI UN IMPOLITICO

A cura di Marianello Marianelli
e Marlis Ingenmey

ADELPHI EDIZIONI

TITOLO ORIGINALE:
Betrachtungen eines Unpolitischen

Prima edizione: marzo 1997
Terza edizione: settembre 2005

© 1918 S. FISCHER VERLAG BERLIN
© 1997 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO
WWW.ADELPHI.IT
ISBN 88-459-1285-X

INDICE

Elenco delle sigle usate nelle note 9
Introduzione di Marianello Marianelli 11

CONSIDERAZIONI DI UN IMPOLITICO

Prefazione 31
La protesta 61
Il paese non letterato 69
Il letterato della civilizzazione 73
Raccoglimento 87
Spirito della borghesia 119
«Contro diritto e verità» 165
Politica 235
Della virtù 379
Alcune osservazioni intorno all'umanità 431
Della fede 491
Politica estetistica 535
Ironia e radicalismo 565

Postfazione di Marianello Marianelli 587
Indice dei nomi 613

ELENCO DELLE SIGLE USATE NELLE NOTE

THOMAS MANN

GW: *Gesammelte Werke in zwölf Bänden*, S. Fischer, Frankfurt/M., 1960, edizione integrata nel 1974 da un tredicesimo volume (*Nachträge*). Le indicazioni fornite valgono anche per l'edizione – riveduta e corretta in pochi punti, ma identica nell'impaginazione – *Gesammelte Werke in dreizehn Bänden*, pubblicata dallo stesso editore nel 1974 e, come tascabile, nel 1990 dal Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M.

JOHANN WOLFGANG GOETHE

HA: *Goethes Werke* ('Hamburger Ausgabe'), a cura di Erich Trunz, 14 voll., Christian Wegner, Hamburg, 1948-1960. Le indicazioni fornite valgono anche per tutte le edizioni successive – rivedute e ampliate negli apparati, ma identiche nell'impaginazione dei testi –, pubblicate dallo stesso editore e poi da C.H. Beck, München.

Per le opere non comprese in *HA*:

GA: *Werke, Briefe und Gespräche Goethes* ('Gedenkausgabe'), a cura di Ernst Beutler, 24 voll., Artemis, Zürich, 1948-1954, edizione integrata da altri 3 volumi negli anni 1960, 1964 e 1971.

HEINRICH MANN

EC: *Essays*, Claassen, Hamburg, 1960 ('Gesammelte Werke in Einzelbänden', vol. IV).

Per il saggio su *Zola*, riprodotto in *EC* con i tagli operati dall'autore per la ristampa in *Geist und Tat* (1931), si cita anche da:

«DwB»: *Zola*, in «Die weißen Blätter. Eine Monatsschrift», novembre 1915, pp. 1312-82.

FRIEDRICH NIETZSCHE

WS: *Werke in drei Bänden*, a cura di Karl Schlechta, Hanser, München, 1954-1956, edizione integrata nel 1965 da un volume di indici. Le indicazioni fornite valgono anche per tutte le edizioni successive.

Per le opere non comprese in *WS*:

KGW: *Werke* ('Kritische Gesamtausgabe'), a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, de Gruyter & Co., Berlin, 1967 sgg.

KGB: *Briefwechsel* ('Kritische Gesamtausgabe'), a cura di Giorgio Colli e Mazzino Montinari, de Gruyter & Co., Berlin, 1975 sgg.

ARTHUR SCHOPENHAUER

SW: *Sämtliche Werke*, a cura di Arthur Hübscher, 7 voll., F.A. Brockhaus, Wiesbaden (1937-1941), 2ª ediz. 1946-1950 (ristampa anastatica 1966).

INTRODUZIONE
DI MARIANELLO MARIANELLI

IL DIALOGO

Il duello ideologico fra Thomas e Heinrich Mann, fratelli nemici e dioscuri simbolici di un'epoca non ancora conclusa, era incominciato ben prima della Grande Guerra, ma a visiere alzate, quasi torneo a colpi lenti e indiretti, come se l'uno si compiacesse della bravura dell'altro. Risalgono al 1909 certi appunti di Thomas, confluiti anche nel saggio in due parti *Il letterato* e *L'artista e il letterato,* della fine del 1912, dove l'autore volle profilare il prototipo – poi idolo polemico, incarnato nel fratello, di queste *Considerazioni di un impolitico* – del letterato-politico, cittadino e «bramino» di una repubblica «radicale» di avvocati e letterati «filantropi».[1] Nel frattempo Heinrich aveva pubblicato le pagine di *Spirito e azione* (1911) esaltanti la «ragione militante» dei francesi che, diceva, hanno la letteratura e la politica nel sangue e grandi guide spirituali, da Rousseau a Zola, l'eroe dell'affare Dreyfus, mentre in Germania il popolo non agisce, «non una mano si è mossa per eliminare una violenza ingiusta. Si insiste a pensare, si pensa fino alla fine della ragione pura, fino al nulla, e nel paese regnano la grazia divina e il pugno di ferro»; in Germania il popolo non è grande, ci sono solo grandi uomini: «Quanto sono già costati a questo popolo i

1. T. Mann, *Der Literat* e *Der Künstler und der Literat,* comparsi il 4 e l'11 gennaio 1913 in «März»; col titolo *Der Künstler und der Literat* in *GW,* vol. X, pp. 62-70 (per le citazioni, cfr. pp. 62-63, 66, 64).

suoi grandi uomini?».[1] La stessa antitesi era già stata sviluppata da Heinrich – in forma anche più aspra a orecchie tedesche – nell'articolo pubblicato prima col titolo *Spirito francese* (1910), poi giustamente ribattezzato *Voltaire-Goethe*, dove è detto che, salve le differenze di statura, «Goethe nutre per l'umanità l'amore alto e distante di un dio verso il mondo che ha creato, Voltaire si batte nella polvere per la causa di quel mondo»; il confronto fra i due personaggi si chiudeva con una frase che segnava, come uno scatto di lancetta, il passaggio dal socialvitalismo all'espressionismo: «La libertà è la danza bacchica della ragione. La libertà è l'uomo assoluto».[2] Thomas aveva risposto agli entusiasmi francesi del fratello col saggio su *Chamisso* (1911), sul 'cammino tedesco' verso la poesia e la patria, la Germania, di questo francese che, a suo stesso dire, ricordava Mann, non si era mai, in nessun altro luogo, sentito «più solidamente tedesco che a Parigi».[3]

Incombendo la guerra, le visiere si abbassarono lentamente, il dialogo diretto languì in poche lettere sempre più brevi. Quando, in data 18 settembre 1914, Thomas scrisse l'ultima – in cui esaltava l'ormai scatenata «grande, profondamente onesta, anzi solenne 'guerra di popolo' condotta dalla Germania» –,[4] aveva appena finito di stendere i suoi *Pensieri di guerra*[5] dove, inserendo un appunto del 1909, codificava la distinzione famigerata fra 'Zivilisation' e 'Kultur', pensiero dominante delle *Considerazioni*: «Civilizzazione e cultura non soltanto non sono la stessa cosa, sono due cose opposte ... Nessuno vorrà negare, per esempio, che il Messico, al tempo in cui venne scoperto, possedesse una sua cultura, ma nessuno potrà sostenere che fosse civilizzato. Evidentemente cultura non è il contrario di barbarie; essa è piuttosto e abbastanza spesso una primitività stilizzata, e

1. H. Mann, *Geist und Tat*, pubblicato il 1° gennaio 1911 in «Pan»; in *EC*, pp. 7-14 (per le citazioni, cfr. pp. 8, 11-12, 13).

2. H. Mann, *Voltaire-Goethe*, pubblicato, col titolo *Französischer Geist*, il 1° giugno 1910 in «Der Sozialist»; in *EC*, pp. 15-20 (per le citazioni, cfr. pp. 17-18, 20).

3. T. Mann, *Chamisso*, comparso nell'ottobre del 1911 in «Die neue Rundschau»; in *GW*, vol. IX, pp. 35-57 (per la citazione, cfr. p. 41).

4. T. Mann-H. Mann, *Briefwechsel 1900-1949*, a cura di Hans Wysling, S. Fischer, Frankfurt/M., 1968, 3ª ediz., ampliata, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M., 1995, p. 172.

5. T. Mann, *Gedanken im Kriege*, scritto nel settembre 1914, pubblicato in «Die neue Rundschau» del novembre 1914; in *GW*, vol. XIII, pp. 527-45.

d'altronde, civilizzati, tra tutti i popoli dell'antichità, furono forse solo i cinesi. Cultura significa unità, stile, forma, compostezza, gusto, è una certa organizzazione spirituale del mondo, per quanto tutto possa sembrare avventuroso, scurrile, selvaggio, sanguinoso, tremendo. La cultura può comprendere l'oracolo, la magia, la pederastia, messe nere, sacrifici umani, culti orgiastici, l'Inquisizione, l'autodafé, il ballo di san Vito, processi alle streghe, il fiorire di venefici e le più varie atrocità. Civilizzazione è invece ragione, illuminismo, addomesticamento, incivilimento, scetticismo, dissolvimento, – spirito».[1]

Per improvvisare siffatte trincee ideologiche nazionali Thomas Mann scavava ovviamente negli strati della tradizione, del suo tempo e della sua personale problematica. Per quanto riguarda il primo strato, sarebbe assurdo in questa sede anche solo accennare la storia, ancora incompiuta, di un'antitesi secolare che risale almeno a Mendelssohn[2] e ha comunque una tappa decisiva in Nietzsche, che ha messo a fuoco, nel senso ripreso da Mann ma con più rigore morale, l'inconciliabilità di questi due 'tempi' ricorrenti della storia sociale.[3] Qui non si può che ridurre il problema a una scelta

1. *Ibid.*, p. 528. Il passo citato (da «Nessuno vorrà negare») riprende, con ritocchi irrilevanti, uno degli «appunti» (*Geist und Kunst*) pubblicati da Mann, col titolo *Notizen*, il 25 dicembre 1909 su «Der Tag» (non compresi in *GW*, ma riprodotti in Paul Scherrer/Hans Wysling, *Quellenkritische Studien zum Werk Thomas Manns*, Francke, Bern, 1967, pp. 224-27; per la citazione, cfr. pp. 225-26).

2. In Mendelssohn il valore iniziale dei due termini in contrasto è in parte rovesciato: «La formazione (*Bildung*) [di un popolo] si distingue in cultura (*Kultur*) e dottrina (*Aufklärung*). La cultura sembra indirizzarsi più al pratico, alla bontà, finezza e bellezza nelle arti, nei mestieri e nelle norme della società ... La dottrina sembra rivolta piuttosto al teorico ... Quelli di Norimberga hanno più cultura, i berlinesi più dottrina» (Moses Mendelssohn, *Über die Frage: was heißt aufklären?*, 1784, in *Schriften zur Philosophie, Ästhetik und Apologetik*, 2 voll., Voss, Leipzig, 1880, vol. II, pp. 246-47).

3. «Cultura contro civilizzazione. I punti culminanti della cultura e della civilizzazione sono distanti fra loro; non bisogna lasciarsi indurre in errore sull'antagonismo abissale che separa la cultura dalla civilizzazione. I grandi momenti della cultura sono stati sempre, moralmente parlando, tempi di corruzione; a loro volta le epoche del voluto e coercitivo addomesticamento degli uomini (civilizzazione) furono epoche di impazienza per le nature più spirituali e audaci. La civilizzazione vuole qualcosa di diverso da quello che vuole la cultura: forse qualcosa di opposto» (F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, in *WS*, vol. III, p. 837). Nel concetto manniano di 'Kultur' affluisce anche il pessimismo – di scaturigine schopenhaueriana – di Burckhardt nei confronti dei 'moral progresses' e la sua attenzione per forme di cultura spontanee, non arrese alla tirannia

nel tradurre questi due termini, e anche se è vero che «quasi sempre la nostra parola *civiltà* dev'essere tradotta in tedesco con *Kultur*»,[1] non è possibile, se si vuole evitare confusione, tradurre 'Kultur' se non con 'cultura' che, così usata per fedeltà al contesto poetico manniano, può almeno serbare nel lettore italiano, viva e vigile nel contrasto, la coscienza del ben diverso sapore storico che ha in noi quella parola; analogamente è sembrato opportuno rendere 'Zivilisation' con 'civilizzazione' per serbare sia il sapore francioso, polemico, sia quello di fenomeno progressivo nel tempo, più che di maturata 'civiltà', che Mann attribuisce a questo termine.

Per il secondo strato, quello dell'epoca in cui il libro ha le sue radici, nella 'cultura' come la intende l'autore si coagulano evidentemente l'esotismo e il vitalismo di una società che sul piano dell'arte si godeva fra i due secoli – e fu lo sfruttamento più amoroso e prezioso – i frutti dell'espansionismo economico coloniale.

Infine, per quanto riguarda il terzo aspetto o strato, quello personale, in questa polarità di 'civilizzazione' e 'cultura' traspaiono, seppure appesantiti e ormai incapaci di scambiarsi estrosamente le parti, i due antagonisti di fondo del Mann narratore, lo 'spirito' (ridotto a spirito politico, livellatore e negatore della vita) e la 'vita' (o vitalità, qui ormai prerogativa, goethiana o nietzscheana, dei tedeschi). Nella pagina maledettamente brillante dei citati *Pensieri di guerra* in cui Mann celebra l'intima parentela fra l'artista e il soldato, fra l'arte della guerra e la «guerra» dell'arte, la «logorante battaglia» dell'artista che deve possedere le medesime virtù del soldato,[2] tornano quasi le stesse parole riferite ad Aschenbach ne *La morte a Venezia*: «Anche lui era stato soldato e uomo di guerra come alcuni dei suoi maggiori; poiché

delle astrazioni: «Noi chiamiamo cultura l'intera somma di quegli sviluppi dello spirito che accadono spontaneamente e non hanno alcuna pretesa di universalità o di valore apodittico» (Jacob Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, 1905 – ma composto fra il 1868 e il 1871 –, in apertura del capitolo II, 3, «Die Kultur»).

1. Ladislao Mittner, *L'opera di Thomas Mann*, Sperling & Kupfer, Milano, 1936, p. 181.

2. «... entusiasmo e ordine ..., solidità, esattezza, accortezza ..., coraggio, costanza nella sopportazione di fatiche e sconfitte ..., radicalismo morale, dedizione estrema, fino al martirio, pieno impiego di tutte le energie fondamentali del corpo e dell'anima ...: tutto ciò è in realtà militaresco e artistico al tempo stesso» (T. Mann, *Gedanken im Kriege*, cit., in *GW*, vol. XIII, p. 530).

l'arte è guerra, è logorante battaglia».[1] Così, abusando a freddo dell'antica labilità dei simboli romantici, Mann si trova d'accordo addirittura con Novalis – ma senza la sua ingenuità – a esaltare il dinamismo poetico della guerra.

Fra gli europei più rappresentativi accusati di «illecita ignoranza» nei riguardi della Germania – Bergson, Maeterlinck, Churchill, eccetera – Mann annovera, sempre nei *Pensieri di guerra,* anche Romain Rolland[2] che nel 1912 aveva portato a termine il poderoso e fiducioso affresco, iniziato nel 1904, del suo *Jean-Christophe,* pegno monumentale di una nuova armonia tra la Francia e la Germania. Da lui venne la reazione più dura e appassionata a quello scritto. Nell'articolo *Les Idoles,* comparso sul «Journal de Genève» il 4 dicembre 1914, Rolland, additando nella 'Kultur' il nuovo idolo teutonico che seguiva a quello della 'razza', «prodotto autentico della scienza germanica fraternamente unita alle fatiche dell'industria, del commercio e della ditta Krupp», sosteneva che per Mann la 'Kultur' e il militarismo erano «fratelli», anzi, la 'Kultur' era «la forza»; e quando, nell'ottobre del 1915, potè raccogliere i suoi articoli sulla guerra in un volume che prendeva il titolo di uno di essi, *Au-dessus de la Mêlée,*[3] aggiunse una nota anche più sferzante contro lo scritto «monstrueux» di Thomas Mann, «un taureau, fou de rage»,[4] e contro i «pedanti della barbarie»[5] come Friedrich Gundolf: articoli ed espressioni da cui fermenteranno molte pagine polemiche e affannate di questo libro.

La presa di posizione più degna di Mann, di più dura e amara grana letteraria, non va tuttavia cercata in quei «pen-

1. T. Mann, *Der Tod in Venedig* (1912), in *GW,* vol. VIII, p. 504.

2. Cfr. T. Mann, *Gedanken im Kriege,* cit., in *GW,* vol. XIII, p. 544.

3. R. Rolland, *Au-dessus de la Mêlée,* P. Ollendorff, Paris, 1915. Lo scritto di uguale titolo era comparso il 15 settembre 1914 sul «Journal de Genève», anche in risposta polemica a Luigi Luzzatti che il giorno 8 di quel mese vi aveva pubblicato in traduzione francese un suo contributo per il «Corriere della Sera», *Dans le Désastre universel, les patries triomphent.* Dell'articolo *Les Idoles* (*ibid.,* pp. 84-96) sono dedicate specificamente a Mann le pp. 90-91.

4. È la nota all'articolo *Pro aris,* scritto da Rolland nel settembre del 1914, «dopo il bombardamento della cattedrale di Reims» (in *Au-dessus de la Mêlée,* cit., pp. 9-20; per le citazioni, cfr. pp. 13-14).

5. Questa definizione (*ibid.,* p. 14), che Rolland prende da Unamuno, è usata qui con riferimento (cfr. *ibid.,* p. 15) all'articolo di Friedrich Gundolf, *Tat und Wort im Krieg,* comparso sulla «Frankfurter Zeitung» dell'11 ottobre 1914, e in particolare a una frase ivi contenuta: «Chi ha la forza di creare ha anche il diritto di distruggere».

sieri» né nella «lettera» in risposta a un referendum dello «Svenska Dagbladet» di Stoccolma,[1] bensì nel suo ritratto di Federico di Prussia, *Federico e la grande coalizione* (1915),[2] progettato fin dal 1905 e intanto fatto eseguire, sotto forma di epopea in prosa, dal suo Aschenbach ne *La morte a Venezia*. Quella delega non era stata una semplice civetteria, sia perché l'atmosfera di sfacelo e di pericolo della novella anticipa quella della guerra, sia perché nel Federico del romanzo di Aschenbach, artista e moralista dell'operosità, è già accennato il passaggio – presupposto e tema di fondo delle *Considerazioni* – che Mann compie nella figura proterva e amletica del *suo* Federico, il passaggio verso la 'vita', sia pure intesa in senso pessimistico, 'virilmente' ottocentesco, opposta, come già per Nietzsche, allo 'spirito' settecentesco, 'femminile'. Così anche questo *Federico* ha un duplice registro, quello personale e quello politico, per cui tutto il dramma del conflitto mondiale si addensa e si mimetizza nei colori volutamente frusti e tragici di questo grande ritratto che nessun salotto guglielmino avrebbe accettato. Quale tormento sia costata all'autore questa sua prima affermazione dell'«idea della vita» e di una «vocazione ... nazionale»,[3] quale solitudine accompagnasse quell'impegno, è già testimoniato dalla descrizione dell'amara morte solitaria, dongesualdesca, del suo stesso eroe 'nazionale'.

Non meno cifrata e impetuosa fu la controreplica di Heinrich Mann col suo saggio-monumento dedicato a *Zola*[4] inteso quale prototipo del letterato politico, profeta e atleta della democrazia socialista in tempi di basso impero, napoleonico o guglielmino, e chiamato a fronteggiare quel *Federico*. Lo *Zola* vibra però per una ben diversa convinzione ideo-

1. *Thomas Mann om Tyskland och Världskriget*, in «Svenska Dagbladet», 11 maggio 1915, comparso in tedesco, col titolo *Brief an die Zeitung «Svenska Dagbladet», Stockholm*, in «Die neue Rundschau» del giugno 1915; col titolo *An die Redaktion des «Svenska Dagbladet», Stockholm*, in *GW*, vol. XIII, pp. 545-54. Il giornale svedese aveva interpellato gli intellettuali europei sulle conseguenze della guerra nel campo della collaborazione internazionale. La risposta di Rolland, in data 10 aprile 1915, è ristampata in *Audessus de la Mêlée*, cit., pp. 122-23.

2. T. Mann, *Friedrich und die große Koalition*, in «Der Neue Merkur», gennaio-febbraio 1915, poi nel libretto dallo stesso titolo, S. Fischer, Berlin, 1915; in *GW*, vol. X, pp. 76-134.

3. L. Mittner, *L'opera di Thomas Mann*, cit., p. 92.

4. H. Mann, *Zola*, pubblicato in «Die weißen Blätter» nel novembre 1915, pp. 1312-82; con i tagli operati per la ristampa in *Geist und Tat* (1931), anche in *EC*, pp. 154-240.

logica, resa in uno stile animoso e fastoso, sospesa fra due tipi diversi di messianesimo, il progressismo della fine del secolo e l'escatologia sociale degli espressionisti, fra due figurazioni dello stesso grande tema, il lavoro-gesto e il lavoro-massa, il lavoro-decoro e il lavoro-coro. Questo saggio riflette tutti i motivi degli scritti sulla guerra di Thomas e si rifrange a sua volta sulle pagine delle *Considerazioni* con una virulenza e un'ampiezza spiegabili solo con l'eccitabilità particolare di quei mesi, spia dell'intima incertezza dell'autore. Si potrebbero studiare queste «considerazioni» come proliferazione anche stilistica e abnorme contrappunto ai temi e al vocabolario dello *Zola* nonché degli altri interventi polemici di Heinrich sulla guerra comparsi entro la fine del 1917, *L'Europeo*,[1] *La giovane generazione*[2] e *Vita - non distruzione*.[3]

IL MONOLOGO

Intanto al dialogo serrato col fratello e con Rolland era subentrato, nella stesura delle *Considerazioni*, quello dell'autore con se stesso. Thomas Mann ritornava sulle posizioni di partenza, quelle indicate nelle sue prime lettere ad Amann,[4] fonte preziosa quasi quanto quelle a Bertram[5] per

1. H. Mann, *Der Europäer*, nella «Europäische Zeitung» del 23 ottobre 1916; in *EC*, pp. 554-60.

2. H. Mann, *Das junge Geschlecht*, nel «Berliner Tageblatt» del 27 maggio 1917; in *EC*, pp. 375-80.

3. H. Mann, *Leben - nicht Zerstörung*, nel «Berliner Tageblatt» del 25 dicembre 1917; in *EC*, pp. 381-82.

4. T. Mann, *Briefe an Paul Amann 1915-1952*, a cura di Herbert Wegener, Schmidt-Römhild, Lübeck, 1959 (d'ora innanzi citato come *Briefe an Amann*). Studioso sensibile ai problemi della cultura europea e specialmente a quello dei rapporti tra il mondo francese e quello tedesco, Amann fu amico e traduttore di Rolland nonché, nei primi anni di guerra, quasi mediatore neutrale fra lui e Thomas Mann. Nel marzo del 1912 aveva pubblicato sulla rivista di Jean-Richard Bloch, «L'Effort libre», uno studio, *Deux Romanciers Allemands*, dedicato a Emil Strauß e a Thomas Mann. Nella sua funzione di cortese ma fermo e acuto contraddittore ebbe, con le sue lettere e un suo studio su Rolland, sottoposto, manoscritto, nel 1916 a Mann, parte notevole e stimolante nella genesi delle *Considerazioni*: parte che mise in risalto nel suo scritto polemico *Politik und Moral in Thomas Manns «Betrachtungen eines Unpolitischen»*, in «Münchner Blätter für Dichtung und Graphik», 1919, pp. 25-32 e 42-48.

5. *Thomas Mann an Ernst Bertram. Briefe aus den Jahren 1910-1955*, a cura di Inge Jens, Neske, Pfullingen, 1960 (d'ora innanzi citato come *Briefe an Bertram*).

la cronologia dell'opera. Quei due epistolari sono indistricabili dal testo col quale concordano anche per interi periodi. Ad Amann, il 7 novembre 1915, Mann diede il primo cenno del nuovo «lavoro critico-saggistico» in cui si era tuffato: «Sono appunti in uno stile del tutto privato; accoppiano in una maniera molto audace e stramba fatti attuali con una revisione dei miei princìpi personali che mi impegna l'animo a fondo»,[1] giusto il motto goethiano preposto all'opera, «Confrontati! Conosci ciò che sei!». A metà dicembre aveva già scritto tanto «da non potersi più parlare di articolo».[2] Mann dunque incominciò a prendere questi suoi «appunti» non più tardi dei primi di novembre del 1915, almeno due mesi prima che l'avvocato Maximilian Brantl gli facesse avere il fascicolo richiesto della rivista «Die weißen Blätter» con il saggio zoliano del fratello, che non getta, infatti, ombre sui primi due capitoli. Solo nel terzo, già nel titolo, «Il letterato della civilizzazione»,[3] Heinrich si impone come oggetto di un sarcasmo e di un tormento che spinsero Thomas a buttar giù in poche settimane un materiale massiccio e 'sporco'. «Va male» ne scrisse ad Amann il 25 febbraio 1916. «Ho messo giù tutto, imbrattando duecento pagine in quarto, e ora non so che farmene perché così non è pubblicabile; o meglio, lo è in senso oggettivo, ma in quello soggettivo non lo è più».[4] Nell'estate del 1916 sperava comunque di finire per l'autunno «questo lavoro quanto mai ingrato, che mi ruba tanto tempo, al quale peraltro mi ha costretto inevitabilmente un dovere spirituale».[5] Invece solo nel marzo del 1917 dà come finito «il grosso capitolo attuale», quello sulla politica,[6] ma ci lavora ancora in aprile e maggio, rileggendosi intanto *La volontà di potenza* di Nietzsche,[7] e a dicembre si propone di rifare tutta la parte che

1. *Briefe an Amann*, p. 38.
2. Lettera a Bertram del 16 dicembre 1915 (*Briefe an Bertram*, p. 27).
3. Con l'espressione 'il letterato della civilizzazione' – variata nella presente traduzione con l'altra di 'civil-letterato' – Mann indica di solito, senza mai nominarlo, il fratello Heinrich. Il termine tedesco 'Zivilisationsliterat' compare 172 volte nel testo (cfr. la statistica di Ernst Keller nel suo libro *Der unpolitische Deutsche. Eine Studie zu den «Betrachtungen eines Unpolitischen» von Thomas Mann*, Francke, Bern-München, 1965, p. 170).
4. *Briefe an Amann*, p. 40.
5. Lettera a Bertram dell'8 giugno 1916 in cui gli annuncia anche il titolo dell'opera (*Briefe an Bertram*, p. 33).
6. Lettera a Bertram del 29 marzo 1917 (*ibid.*, p. 46).
7. Cfr. la lettera a Bertram del 28 maggio 1917 (*ibid.*, p. 48).

riguarda i suoi rapporti con lo Stato.[1] Intanto, nella seconda metà dell'anno, lavora speditamente ai capitoli finali.[2] La Prefazione, che lo impegna a fondo perché, scrive, «sta diventando critica, si pone al di sopra di tutto il libro, per una necessità che già sentivo»[3] – la necessità di un mutamento, se non della posizione, dell'orizzonte iniziale –, è finita e viene letta il 15 marzo 1918 a Bertram che rivedrà poi le bozze e scriverà la segnalazione di questi «*Buddenbrook* intellettuali» per il periodico degli editori.[4]

Alla fine di gennaio, procedendo quasi di conserva con Mann,[5] Bertram aveva finito la stesura del suo alato non meno che dotto, paramitico libro su *Nietzsche*. La convergenza di interessi, la collaborazione pratica per la rifinitura delle loro opere che uscirono anche quasi contemporaneamente,[6] è documentata dall'epistolario; ma l'osmosi fra i

1. Cfr. la lettera a Bertram del 25 dicembre 1917 (*ibid.*, p. 55).

2. Sempre nella lettera del 25 dicembre 1917 Mann racconta a Bertram di avere letto a un gruppo di amici alcuni passi del capitolo IX, «Alcune osservazioni intorno all'umanità» (*ibid.*, p. 54). A Bertram stesso aveva letto l'11 novembre il capitolo X, «Della fede», e il 27 il capitolo XI, «Politica estetistica» (cfr. le note ai *Briefe an Bertram*, p. 227).

3. Lettera a Bertram del 6 febbraio 1918 (*Briefe an Bertram*, p. 58).

4. Il testo di Bertram dice fra l'altro: «Il nuovo libro di Thomas Mann è poesia in forma di critica, confessione e polemica. Offre, l'una accanto o dentro all'altra, trattazioni sull'arte, variazioni metafisiche, psicologia politica, dottrina morale e autobiografia. È un libro di artista quale solo Thomas Mann poteva donarci ... Temi dominanti nella sua produzione di scrittore qui divengono astratti. Si potrebbe definire questo libro '*I Buddenbrook* intellettuali'» (nel «Börsenblatt für den deutschen Buchhandel» del 10 agosto 1918, riportato nelle note ai *Briefe an Bertram*, p. 234). Bertram si era già occupato di Mann nel saggio *Das Problem des Verfalls* e con la relazione *Thomas Mann: Zum Roman «Königliche Hoheit»*, pubblicati nel febbraio del 1907 e nel novembre del 1909 nelle «Mitteilungen der Literarhistorischen Gesellschaft» che avrebbero ospitato più tardi – nel fascicolo XI, 4, 1917-1918, uscito solo nel 1920 – anche la sua conferenza (1918) su *Thomas Manns «Betrachtungen eines Unpolitischen»* (ora in Ernst Bertram, *Dichtung als Zeugnis. Frühe Bonner Studien zur Literatur*, Bouvier, Bonn, 1967, pp. 99-118).

5. Lo scambio del materiale per le citazioni, a sentire Bertram, era giunto al punto da suggerirgli di non usare quello ricevuto dall'amico per evitare interferenze: così scrive in una lettera a Ernst Glöckner il 1° marzo 1918 (riportata nelle note ai *Briefe an Bertram*, p. 230), ricordando alcune delle citazioni (da Lutero, Baudelaire, ecc.) passate, invece, da lui a Mann.

6. Mann ricevette le prime due copie delle *Considerazioni* il 26 settembre 1918, quando era già in possesso, da una quindicina di giorni, del libro di Bertram, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, pubblicato dall'editore Georg Bondi di Berlino grazie alla sua stessa mediazione, taciuta a Stefan George onde evitare i fulmini di quel geloso e gelido balio di Bertram; il quale era anche stato rimbrottato da Gundolf, che aveva visto il manoscrit-

due libri potrà essere dedotta in tutta la sua importanza solo da un confronto diretto. Non sfuggirà allora come due capitoli del *Nietzsche* – quello su Dürer, «Il cavaliere, la morte e il diavolo», e quello intitolato «Giustizia» [1] – corrispondano a due motivi dominanti nelle *Considerazioni*; si noterà il comune indugio su nomi e temi proposti dal comune maestro: Lutero, Stifter, Bizet, Conrad Ferdinand Meyer, Goethe da un lato, e dall'altro, per esempio, 'il divenire tedesco', 'la malattia', il 'mascheramento' di Wagner e le sue ambizioni di 'ottica doppia' già così inquietante per Nietzsche. Chi, insomma, vorrà inventariare l'enorme ipoteca non solo di motivi, ma anche stilistica di Nietzsche su Mann non dovrà vedere soltanto, fra l'altro, quanto Wagner o Schopenhauer, per dire i maggiori, siano stati mediati a Mann da Nietzsche, bensì anche quali siano le divergenze fra il Nietzsche di Bertram e quello di Mann a partire da quella, decisiva, sulla sua 'germanicità'.[2] Sarà un'occasione per cogliere le profonde dissonanze (di cui quella relativa al mondo classico e alla 'bellezza' è forse la più profonda) risultanti dall'incontro indiretto, su un parametro nietzscheano, tra la sfera sacrale di George, rappresentata da Bertram, e quella 'sconsacrante' di Mann. Già appena così accennato, il confronto anticipa forse le ragioni per cui le affabulanti, perigliose impennate del professore-poeta di Colonia finissero ritrosamente fra le braccia di Hitler; donde la rottura fra i due amici, che però non fu mai definitiva, tanto il sodalizio, soprattutto di quei mesi, ebbe forza anche più tardi.

to, per avere nominato, nel capitolo su «Venezia», un autore così «effimero» (lettera di Friedrich Gundolf a Bertram del 29 marzo 1918, riportata da Inge Jens nella sua postfazione ai *Briefe an Bertram*, p. 302), un Mann che – a giudizio di George – profanava la poesia nei romanzi e aveva osato «trascinare il sublime nella sfera della decadenza» ne *La morte a Venezia* (cfr. la lettera di Mann a Carl Maria Weber del 4 luglio 1920, in T. Mann, *Briefe 1889-1936*, a cura di Erika Mann, S. Fischer, Frankfurt/M., 1962, p. 179).

1. Quale motto al suo capitolo sulla giustizia (cfr. *Nietzsche*, cit., p. 91) Bertram pone una sentenza di Goethe – «Giustizia: qualità e fantasma dei tedeschi» (J.W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, 167, in *HA*, vol. XII, 1953, p. 386) – che anche Mann inserisce in queste *Considerazioni* (cfr. sotto, p. 221).

2. In proposito le pp. 66 sgg. del citato *Nietzsche* di Bertram e le pp. 82 sgg. delle *Betrachtungen*, in *GW*, vol. XII (pp. 99 sgg. di questa traduzione), servono per avviare tutta la 'pratica' dei rapporti fra Bertram e Mann.

Lo scorcio del 1917 vide anche un primo cenno di schiarita tra i fratelli. Il giorno di Natale Heinrich pubblicò sul «Berliner Tageblatt» il suo citato articolo *Vita - non distruzione* che già nel titolo dava risposta positiva a un referendum sulle possibilità di una pace mondiale. Due giorni dopo, il 27 dicembre, sullo stesso quotidiano apparve quello di Thomas, *Pace mondiale?*,[1] scettico nella forma interrogativa ma preso in un accorato giro meditativo specie nel finale che ripeteva, non per caso, le stesse parole dei «sogni, sognati una mattina di tarda estate del 1917» con cui Mann aveva concluso il capitolo delle *Considerazioni* dedicato ad «Alcune osservazioni intorno all'umanità» (cfr. sotto, p. 488). In qualche punto l'articolo parve a Heinrich «quasi una lettera» indirizzata a lui; donde la sua lettera a Thomas del 30 dicembre, primo tentativo di una riconciliazione che di lì a poco venne con i sussulti, gli episodi e le ragioni personali ormai di pubblico dominio.[2] Più contano, comunque, le ragioni storiche e politiche che fanno a quelle da sfondo e avevano sorretto i due campioni in lizza. La crescente stanchezza dei popoli, avvertita anche negli ultimi capitoli del libro, ma soprattutto i fatti decisivi del novembre 1917 in Russia invitavano a rialzare le visiere, a chiedersi se per caso i vecchi colori per i quali i fratelli nemici si erano battuti – civilizzazione occidentale e cultura germanica 'resistenziale' – non fossero sbiaditi nella bufera di quegli anni, ammesso che fossero stati, almeno per quanto riguarda Thomas, davvero quelli per cui si era azzuffato.

La Russia a cui Thomas Mann osannava con sollievo chiudendo il libro mentre si annunciava l'armistizio, non era certo quella a servizio delle democrazie capitaliste che gli aveva suggerito amari apprezzamenti; ma restava da vedere come egli conciliasse nel suo plauso la Russia di Lenin con quella del tardo, *suo*, Dostoevskij, redattore de «Il cittadino», reazionario e antisocialista a suo modo anche in nome del 'socialismo sognatore' degli anni Quaranta,[3] un Dostoev-

1. T. Mann, *Weltfrieden?*, nel «Berliner Tageblatt» del 27 dicembre 1917; in *GW*, vol. XIII, pp. 560-63.

2. Per la lettera, conciliante ma non troppo, di Heinrich al fratello, in data 30 dicembre 1917, e per le tappe del riavvicinamento, cfr. T. Mann-H. Mann, *Briefwechsel 1900-1949*, ed. cit., pp. 172 sgg.

3. Il ritratto consueto e assai grezzo di questo Dostoevskij reazionario è stato ritoccato con precise sfumature e riserve già da Ettore Lo Gatto nella

skji che, nel *Diario di uno scrittore* – uno dei 'penati' di questo libro sia per le sue molte posizioni 'impolitiche', sia per il suo registro cangiante fra dialogo e monologo –, insegue la visione di una Germania, guida del mondo occidentale, affiancata alla Russia, guida dei popoli di Oriente.[1] Con questa pregnante contraddizione il discorso sulla genesi dell'opera si allarga e si consegna a quello della sua esegesi e della sua duplice fortuna nella coscienza dell'autore fin che visse e in quella dei suoi lettori.

A PROPOSITO DI QUESTA EDIZIONE

In Italia quel discorso a filo doppio incominciò nel 1967 quando uscì la prima edizione di questa traduzione.[2] Fino ad allora, per quasi cinquant'anni, le *Betrachtungen eines Unpolitischen*, pubblicate nel 1918 e ancora, con alcuni ritocchi, nel 1922,[3] avevano varcato i confini della lingua tedesca solo per l'edizione in giapponese del 1950-1951. Nel frattempo il libro è stato tradotto di nuovo in Giappone (1968-1971) e per la prima volta in Francia (1975), in Spagna (1978) e negli Stati Uniti (1983). Le ragioni storiche dell'embargo posto a questo che può apparire un dubitoso arsenale di idee conservatrici, erano comprensibili, ma non rendevano giustizia a un uomo vissuto, come Mann, con l'ossessione di esporre in vetrina ogni ambiguità sua e dunque del nostro tempo. Per questo lui stesso, poco prima di morire, aveva

sua *Introduzione* a Fëdor Michajlovič Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, trad. it. di E. Lo Gatto, Sansoni, Firenze, 1963 (cfr. pp. XXVIII-XXIX).

1. «In ogni caso una cosa sembra chiara e cioè che noi siamo *necessari* alla Germania perfino più di quanto pensiamo. E non soltanto necessari per una alleanza politica temporanea, ma *per sempre*. L'idea dell'unione della Germania è grande ed elevata e guarda nella profondità dei secoli. Che cos'ha la Germania da dividere con noi? Il suo oggetto è tutta l'umanità occidentale. Essa si è riservato il mondo occidentale dell'Europa, proponendosi di introdurvi i suoi princìpi al posto di quelli romani e romanzi e di diventarne in futuro la guida, lasciando l'Oriente alla Russia» (F.M. Dostoevskij, *Diario di uno scrittore*, trad. it. cit., p. 1183).

2. T. Mann, *Considerazioni di un impolitico*, presentazione, traduzione e note di Marianello Marianelli, De Donato Editore - «Leonardo da Vinci», Bari, 1967, pp. XXXVIII-528.

3. T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, S. Fischer, Berlin, 1918 (ristampe fino al 1920), pp. XXXXIV-611; nuova ediz., con alcuni ritocchi, S. Fischer, Berlin, 1922 (ristampe fino al 1929), pp. XLVII-633.

considerato l'ipotesi di ripresentare l'opera nella stesura originale, preceduta da una sua rimeditazione. Con l'edizione del 1956, la prima di tutta una serie, Erika Mann realizzò quel progetto[1] spiegando in una sua introduzione i motivi che, secondo suo padre, la giustificavano: si trattava di un testo ormai consegnato alla storia, era doveroso completare la biografia ideale dell'autore e occorreva far tacere i mormoratori antichi e moderni secondo i quali i non molti tagli fatti nel 1922 erano, più che dovuti a un desiderio di conciliazione col fratello Heinrich e a un criterio di gusto, tesi a rimettere il libro secondo il fuso orario democratico del momento.[2]

Nella *Presentazione* della prima edizione italiana avevo indicato, per non dire sofferto, le ragioni per cui questo «gigantesco rescritto di dolori»[3] mi pareva importante in sé e per tutta la successiva parabola di Mann.[4] Siccome dopo quella mia – fosse davvero «felice», come fu detta, o no –

1. Il volume (S. Fischer, Frankfurt/M., 1956, pp. XXV-582) rientrava nella 'Stockholmer Gesamtausgabe'. Sempre col testo integrale l'opera è stata ripubblicata poi in *GW* (1960, 1974, 1990), vol. XII: *Reden und Aufsätze 4*, pp. 7-589, nonché, nell'ambito di altre edizioni o separatamente, dalla Fischer Bücherei KG., Frankfurt/M. (1968), ancora da S. Fischer (1983), dal Fischer Taschenbuch Verlag (1988) e in T. Mann, *Aufsätze, Reden, Essays*, Aufbau-Verlag, Berlin, vol. II (con alcune annotazioni informative di Harry Matter), 1983, pp. 164-756.

2. Cfr. Erika Mann, *Einleitung*, in T. Mann, *Betrachtungen eines Unpolitischen*, ed. cit. del 1956, pp. IX e X. Nella presente traduzione i «tagli» (da p. 168 in poi) sono segnalati da parentesi quadre.

3. «Un artista non ha altro modo di giungere alla conoscenza se non quello di abbandonarsi al suo oggetto, viverlo appassionatamente, trasferendosi tutto in quello con amore; così l'appassionata critica della tedeschità, che è il contenuto del libro, prese quel carattere di consenso, di apologia guerriera che allora irritò 'lo spirito' al punto di fargli vedere in quella un'opera di tradimento e di volgare adesione all'andazzo comune: proprio quello che non era, ahimè, questo gigantesco rescritto di dolori! Non correva insieme a nessuno, non voleva ancora correre col nuovo. Si volgeva indietro, difendeva un grande passato spirituale. Voleva essere un monumento – e lo è diventato, se non erro. È una battaglia di ritirata in grande stile – l'ultima e la più tarda di uno spirito borghese tedesco e romantico –, combattuta con piena coscienza della sua vanità e quindi non senza nobiltà d'animo» (T. Mann, *Kultur und Sozialismus*, 1928, in *GW*, vol. XII, pp. 640-41).

4. Cfr. M. Marianelli, *Presentazione*, in T. Mann, *Considerazioni di un impolitico*, ed. cit. del 1967, pp. VII-XXXVIII. Il testo integrale di questa presentazione, di cui si è riportata qui, rielaborata, soltanto la parte relativa alla genesi dell'opera (pp. VIII-XX), è riprodotto anche, con la stessa numerazione interna delle pagine, in M. Marianelli, *Studi di letteratura tedesca*, Giardini, Pisa, 1988, pp. 241-72.

«impresa di guastatore»[1] il discorso sulle *Considerazioni di un impolitico* si è, nolente o volente, sviluppato e complicato, mi è parso giusto riprenderlo oggi, annodandone i fili essenziali, nella *Postfazione.*

Data la diversa, maggiore valenza riconosciuta ormai a questo testo, ho ritenuto con Marlis Ingenmey – che aveva già collaborato in modo decisivo alla prima edizione – di dotarlo di un apparato informativo più vasto e aderente. Se è vero che Mann aveva per questo lavoro bisogno, come dell'aria, di «robusti garanti» (cfr. sotto, p. 33), era nostro dovere darci da fare per ritrovarli. Così ci siamo confusi nella umbratile e quanto mai vigile schiera di 'rabdomanti' e abbiamo ritessuto assai più fitta la faticosa – e pur sempre inadeguata – tela delle note, anche per anticipare un contributo italiano a un commento integrale che, da anni e ancora per anni, è in cantiere in Germania dove finora non ne esiste nemmeno – né esiste in altri paesi – uno parziale.

Nessuno ci aveva chiesto di ritornare, per questa nuova edizione, anche nella «galera» ovvero 'divertormento' della traduzione di una prosa di 'servizio', così diversa da quella 'padronale' di Mann, una prosa dove i problemi di rado affiorano puliti dalla cenere della guerra polemica, e certe pagine sono solo cenere. La difficoltà di tradurre questo testo è stata tanto maggiore in quanto, nel rendere l'ondata oratoria e provocatoria del periodo, occorreva sottintendere l'ironia con cui Mann stesso accompagna la sua bravura, il suo azzardo, simile a un oratore che, non essendo certissimo di quello che dice, fa finta di fare una parte. Forse in un punto solo, traducendo, abbiamo smesso di andare a fatica di remi: è stato nelle pagine in cui Mann raffigura, trasfigurandolo 'impoliticamente', il *Buonannulla* di Eichendorff, le più splendide pagine che mai siano state scritte su questo «aereo» libro di protesta (cfr. sotto, pp. 379-86). Se, pagina pagina, parola parola, abbiamo riarato campi già sistemati, è stato solo per una questione di onestà linguistica fra noi e l'autore, per il semifolle bisogno di considerare le varianti di traduzione sorelle oscure, ma sempre sorelle, di quelle dell'invenzione.[2]

Il titolo, non lo abbiamo toccato. Sono aumentate anche

1. Luciano Zagari, *Postfazione* a M. Marianelli, *Studi di letteratura tedesca*, cit., p. 511.

2. Per la traduzione ci siamo valsi, in mancanza, ancora oggi, di un'edizione critica delle *Betrachtungen*, del testo riprodotto in *GW*, vol. XII, pp. 7-589.

troppo in questi anni le ragioni per cui preferimmo tradurre «unpolitisch», anziché con 'apolitico', con 'impolitico'. Allora non sapevamo che questo termine avrebbe avuto tanta ambigua fortuna nella borsa dei valori. Chi non si occupa di politica, pensammo, non scrive centinaia di pagine contro la politica. Ci aveva confortato un ragionamento fatto dall'autore a proposito di un saggio di Hans Pfitzner, *Pericolo futurista*, ma valido anche per questa sua lutulenta e iridescente confessione in pubblico: «... non faremmo errore di termini se volessimo chiamare il suo scritto un libello politico, anche se assume proprio una tendenza antipolitica, cioè conservatrice ... Ma l'antipolitica è anch'essa una politica, giacché la politica è una forza terribile: basta solo *sapere* che esiste, e già ci si è dentro, si è perduta per sempre la propria innocenza» (pp. 417-18).

A parte la favola dell'«innocenza», basta oggi uscire dal bosco delle *Considerazioni* fra la gente, per restare quasi abbagliati da tanta impolitica politica.*

* Ringraziamo i numerosi amici, i colleghi delle più svariate discipline, i collaboratori di diversi archivi e i bibliotecari che, in Italia e all'estero, ci sono stati prodighi di suggerimenti e materiale per le nostre ricerche: anzitutto i più santi di questi nostri protettori, il bibliografo di Thomas Mann, Georg Potempa, Cornelia Bernini del Thomas-Mann-Archiv di Zurigo, Bruno Berni dell'Istituto Italiano di Studi Germanici di Roma e Ingrid Grüninger della Bibliothek des Deutschen Literaturarchivs di Marbach, e ancora in particolare, non potendo nominare tutti, Emilio Bonfatti, Fabrizio Cambi, Giuliano Campioni, Giuseppe Dell'Agata, Horst Fleig, Stefano Garzonio, Lilo Grevel, Dorothea Kuhn, Giuliano Marini, Alessandro Martinengo, Jaroslava Maruskova, Maria Giovanna Mazzola, Marie-Christiane Robert, Peter-Paul Schneider, Jørgen Stender Clausen, Giuseppe Torresin, Rose Unterberger, Wolfgang Witzenmann e Roswitha Wollkopf.

CONSIDERAZIONI DI UN IMPOLITICO

Que diable allait-il faire dans cette galère?
MOLIÈRE, *Les Fourberies de Scapin*

Vergleiche dich! Erkenne, was du bist!
GOETHE, *Torquato Tasso*

PREFAZIONE

Quando nel 1915 licenziai per il pubblico il mio libretto *Federico e la grande coalizione*, credevo di avere pagato il mio debito «al giorno e all'ora»[1] della storia e di potere tornare anche nel trambusto dei tempi a dedicarmi ai progetti artistici che avevo avviati prima dello scoppio della guerra. Resultò un calcolo errato. Accadde a me come a centinaia di migliaia di persone che, strappate dal giro della loro vita, 'arruolate', furono per lunghi anni estraniate e tenute lontane dalla loro professione e dai propri affari; e non furono lo Stato o l'esercito, bensì il tempo stesso ad arruolarmi in servizio spirituale armato per più di due anni. A siffatto servizio per la mia forma mentis ero in fondo tanto poco nato e tagliato quanto altri miei compagni di destino si sentivano fisicamente tagliati al vero servizio al fronte o territoriale; da quel servizio oggi ritorno al mio derelitto tavolo di lavoro, non proprio nelle migliori condizioni, o, devo pur dire, come un mutilato di guerra.

Il frutto di questi anni (ma io non lo chiamo 'frutto', dirò piuttosto un residuo, un reliquato, un precipitato o anche

1. Sono parole del sottotitolo – *Ein Abriß für den Tag und die Stunde* (Una traccia per il giorno e l'ora) – del saggio *Friedrich und die große Koalition*, già pubblicato in «Der Neue Merkur» (gennaio-febbraio 1915), poi incluso nel «libretto» dal titolo omonimo, S. Fischer, Berlin, 1915; in *GW*, vol. X, pp. 76-134.

una traccìa, una traccia, a dire il vero, di sofferenza), il *resto*, insomma, di questi anni – tanto per adattare il concetto orgoglioso del 'restare' a un sostantivo di conio non troppo orgoglioso –, è il volume presente. Ho dunque i miei buoni motivi per guardarmi bene dal definirlo opera o libro. Un ventennale e non proprio spensierato esercizio artistico mi ha infatti insegnato troppo rispetto per il concetto dell'arte e del comporre perché io presumessi di dare nomi come quelli a un siffatto sfogo, promemoria o inventario, diario o cronaca che sia. Di qualcosa del genere si tratta, appunto, qui, di una fatica di penna, una congerie, anche se il volume talvolta, e almeno per metà a buon diritto, si presenta come una composizione, come una vera opera. Per metà a buon diritto; giacché vi si potrebbe reperire un pensiero di fondo, organico e costante, se al posto di tale pensiero non ci fosse solo il suo malcerto fantasma che comunque compenetra il tutto. Si potrebbe parlare di 'variazioni sopra un tema', solo se questo tema avesse assunto una forma più precisa. Un libro? No, non è il caso di parlare di libro. Questo cercare e affannarsi e annaspare per cogliere l'essenza, le ragioni di un tormento, questo duellare dialettico in mezzo alla nebbia proprio *contro* quelle ragioni, non ha di certo prodotto un libro; giacché fra quelle ragioni andava senza dubbio annoverata un'insolita e anti-artistica mancanza di dominio della materia, di cui avevo una viva, chiara e umiliante coscienza, cercando per istinto di nasconderla con un modo di parlare leggero e spigliato... Eppure, come un'opera d'arte può assumere forma e parvenza di una cronaca (lo so per esperienza personale), così, alla fin fine, anche una cronaca può avere forma e parvenza di un'opera d'arte; avviene così che questo zibaldone, almeno a tratti, riveli l'ambizione e il contegno di un'opera vera e propria: è qualcosa di mezzo fra l'opera e un'effusione dell'animo, fra la composizione e un gravoso esercizio di scrittura, anche se il suo vitale epicentro non è situato proprio in mezzo ai due poli, anzi molto più verso quello della non-arte; insomma, sarà meglio prenderlo, nonostante i suoi ben composti capitoli, come una specie di diario le cui parti più antiche risalgono agli inizi della guerra, mentre le più recenti vanno datate tra la fine del '17 e i primi mesi del '18.

Se queste notazioni non sono una vera opera d'arte, dipende, tutto sommato, proprio dal fatto che, *come* appunti e considerazioni, sono troppo opera di un artista, nata dal mondo di un artista, giacché tale sono veramente e in più

di una guisa: per esempio, in quanto prodotto di una certa indescrivibile irritabilità contro ogni tendenza spirituale del momento, di un'eccitabilità epidermica, di una nervosità percettiva che io conosco in me da tempo immemorabile e da cui come artista ho tratto a volte, credo, una certa utilità. Da sempre, però, siffatta disposizione ha provocato in me anche una tendenza opposta e preoccupante, quella di reagire agli stimoli in forme letterarie immediate, critiche, *polemiche.* Questo è avvenuto perfino, anzi soprattutto, quando non si trattava solo di un'eccitazione epidermica dall'esterno, bensì quando io dal mio intimo partecipavo in un certo grado a quella sollecitazione; era una riottosità puramente letteraria, una litigiosità che poggiava su un bisogno di equilibrio e per questo era fin troppo decisa per suo conto a prendere una posizione scontrosa e unilaterale, senza che con questo il discernimento critico fosse tanto cosciente, tanto padrone delle parole e dell'analisi e tanto maturo intellettualmente da poter sperare sul serio di risolversi in forma saggistica. È così che, a parer mio, nascono gli scritti degli artisti.

Queste mie trattazioni sono opera di artista anche per la loro auto-insufficienza, per il loro bisogno di aiuto e di appoggio, per il loro infinito citare e appellarsi a robusti garanti, alle 'autorità' del caso, per quella effusione di gratitudine per beneficio conseguito e per la smania fanciullesca di soffocare il lettore con tutti gli argomenti scelti a proprio conforto, invece di lasciare che costituiscano il fondo silenzioso e corroborante del proprio discorso. Del resto mi pare che, ad appagare queste bramosie, per quanto sfrenate, abbiano pur contribuito, in quest'opera, un certo tatto e gusto di poesia: citare è stato sentito come un'arte, simile a quella di inserire il dialogo nella narrazione, e si sono cercati analoghi effetti di ritmo...

Opera d'artista, scrittura d'artista: qui parla uno che, come viene detto nel testo, non è abituato a parlare, bensì a far parlare, uomini e cose, e che, per questo, 'fa' parlare anche dove sembra, *perfino a lui,* che parli in prima persona. Il gusto ancor vivo di recitare una parte, del garbuglio avvocatesco, del gioco e della prodezza artistica, il gusto di tenersi al di sopra delle cose, residuo di quella mancanza di convinzioni e di poetante sofistica che fa sempre aver ragione a chi sta parlando, dunque in tal caso a me stesso, rimane senza dubbio dappertutto e, almeno in parte, cosciente: eppure, in ogni momento, quello che dicevo rendeva vera-

mente l'opinione del mio spirito, i movimenti del mio cuore. Non è compito mio spiegare il paradosso di tale miscuglio di dialettica e di quella mia volontà che realmente, lealmente si sforzava di cogliere il vero. L'esistenza stessa di questo libro garantisce della serietà del mio impegno.

Vorrei infatti che il tono conversevole che lo contraddistingue non nascondesse a nessuno che gli anni in cui lo tirai su, a poco a poco, furono i più difficili della mia vita. Opera di artista, dunque, non opera d'arte: giacché proviene da un mondo artistico scosso nelle sue fondamenta, dallo stato di crisi e di turbamento di tale mondo costretto a rivelarsi del tutto incapace di trovare qualsiasi altro modo di esprimersi. Il ragionamento che fece nascere questo libro, che ne rese evidente l'inevitabilità, fu anzitutto questo, che ogni opera di tipo diverso avrebbe sofferto del troppo peso intellettuale: ipotesi assai plausibile, eppure insufficiente a rendere giustizia alla situazione reale. In realtà la ripresa di altri lavori si sarebbe rivelata del tutto impossibile e tale si rivelò col ripetersi dei tentativi: e questo appunto in forza della situazione spirituale di quell'epoca, del fluttuare di ogni cosa salda, dello sconvolgimento di tutti i fondamenti culturali, in forza di un tumultuare di pensieri senza via di scampo nell'arte, della pura e semplice impossibilità di *fare* qualcosa sulla base di un'*esistenza* disfatta e resa problematica dal tempo e dalla crisi che gli è propria, in forza della necessità di capire, di porre bene in chiaro e di *difendere* questa esistenza messa in discussione, in grave rischio, non più valida come piattaforma culturale ovvia, salda e quasi inconscia; onde l'inevitabilità di una revisione di tutti i presupposti di questo mondo artistico, di una sua verifica e affermazione, senza le quali ogni sua impresa, ogni suo effetto e serena maturazione, qualsiasi fare e dire appariva ormai cosa impossibile.

Ma perché la situazione doveva presentarsi tale proprio ai miei occhi? Perché a me toccava la galera, mentre altri ne uscivano liberi? Giacché io so bene che artisti di ogni tipo, sempre che la loro persona fisica fosse passata indenne attraverso la guerra, perfino molti di quelli che la crisi e la svolta dei tempi sorpresero più o meno all'età che avevo io, non ne ebbero affatto impedito, o solo in via del tutto transitoria, il proprio lavoro creativo. In questi quattro anni sono state prodotte e presentate opere letterarie, musicali e di arti figurative che hanno fruttato ai loro autori gratitudine, gloria e fortuna. Venne l'ora dei giovani che ebbero il

loro benvenuto. Ma anche artisti di età più avanzata, addirittura più della mia, continuarono a muoversi, portarono a buon fine il lavoro avviato, produssero quanto si usava aspettare dalla loro cultura, quanto era tipico del loro talento, e le loro opere parvero essere tanto più lietamente accolte, quanto meno risentivano di quel che accadeva nel mondo o meno lo evocavano alla mente. L'arte infatti era addirittura più che mai richiesta dal pubblico, la cui gratitudine per la libera creazione artistica era più che mai vivace; le prospettive di compenso, anche sul piano economico, erano particolarmente favorevoli. Quel che vado dicendo è una captatio benevolentiae, e non ne faccio mistero. Cerco effettivamente di conciliarmi gli animi con questo libro dimostrando quanta rinuncia ci sia dentro. I miei progetti più gelosi, di cui molte persone – non importa se a loro scherno o onore – non senza curiosità e impazienza aspettavano la realizzazione, li misi da parte per affrontare una fatica di penna della cui ampiezza, sia interiore che materiale, anche questa volta evidentemente non avevo un'idea nemmeno approssimativa; altrimenti, e nonostante tutto, non mi ci sarei messo. Mi ricordo bene che da principio il mio ardore era grande, che mi spingeva la fede di aver da dire molte cose buone, ricche di interesse per me e per gli altri. Dopo, invece, che crescente inquietudine, che nostalgia della 'libertà entro la limitazione', che tormento per quanto si sciupava e sconvolgeva con tutti quei discorsi, che logorante cruccio per tutti i mesi e gli anni perduti! Ma una volta superato il punto da cui è ancora possibile tornare indietro, lasciar tutto lì e togliersi d'impiccio, allora 'resistere' diventa un imperativo più economico che morale, anche se la volontà di portare a termine qualcosa acquista una nota eroica nei casi in cui non c'è nemmeno da pensare di venirne davvero a capo. Per un affannarsi e uno scrivere a questa maniera c'è sempre una massima sola capace di spiegare tale pazzia e tormento senza condannarli del tutto. Si trova nella *Rivoluzione francese* di Carlyle e suona così: «Sappi che questo universo è esattamente quello che vuol far credere di essere, cioè un infinito. Non tentare mai di inghiottirlo fidando sulla tua forza di digestione logica; puoi ringraziare la tua sorte se riesci a incastrare bravamente un qualche saldo puntello qua e là in mezzo al caos *perché non ti inghiotta invece lui*».[1]

1. Thomas Carlyle, *The French Revolution. A History* (1837), parte I, libro

Ripeto: perché poi doveva «il mio corpo addossarsi la pena che tocca alla cristianità», per dirla con la Violaine di Claudel? [1] Era la mia situazione interiore così particolarmente difficile da avere tanto bisogno di riflessione, disamina di fatti e giustificazione? I quarant'anni certo sono un'età critica, non si è più giovani, ci si rende conto che il nostro futuro non è più quello degli altri in genere, bensì soltanto il nostro. Hai da condurre a fine la tua vita, una vita che è già superata dal corso del mondo. Qualcosa si è alzato all'orizzonte che ti ricusa senza tuttavia poter negare che non sarebbe così com'è se tu non fossi esistito. Quarant'anni è la svolta della vita; e – come ho accennato anche nel testo – non è cosa da poco quando la svolta della propria vita è accompagnata dai tuoni di una svolta del mondo e diviene un fatto tremendo per la propria coscienza. Eppure anche altri si sono trovati a quel punto sui quarant'anni e se la sono cavata meglio. Ero dunque più debole di loro, più esposto all'offesa e alla rovina? Forse non avevo abbastanza orgoglio e fermezza interiore, tanto da cedere nella polemica al nuovo che affiorava e col rischio di distruggermi da me? O devo attribuirmi uno spirito particolarmente sensibile di solidarietà con la mia epoca, una speciale tendenza a irritarmi, una particolare sensibilità e vulnerabilità della mia condizione nel tempo?

Comunque sia, io faccio risalire l'origine di queste mie pagine al suo nome più semplice se la definisco *coscienziosità*; siffatta qualità costituisce una parte così peculiare del mio lavoro artistico che si può dire, per farla breve, che tutto il mio lavoro consiste in quella coscienziosità, qualità etico-artistica a cui io sono debitore di ogni effetto da me raggiunto e che ora mi ha giocato questo bel tiro. So bene, infatti, quanto essa rasenti i confini della pedanteria, e chi volesse giudicare e definire tutto questo libro come un'enorme pedanteria infantile e ipocondriaca, sbaglierebbe di poco: tale e non altro apparve in certe ore a me stesso. La domanda posta col motto iniziale mi ha aggredito più di una e di cento volte, con una di quelle risate che accompagnano le cose incomprensibili, attraverso tutte le mie esplorazioni, esplicazioni ed espettorazioni; perfino ora, se considero per esempio i miei maldestri sforzi intorno alla questione politi-

secondo, cap. VII, nuova ediz. a cura di K.J. Fielding e David Sorensen, University Press, Oxford, 1989, p. 56.

1. Paul Claudel, *L'Annonce faite à Marie* (1912), atto III, scena III, in *Théâtre*, 2 voll., Gallimard, Paris, 1947-1948, vol. II, p. 75.

ca, si mescola a quelli un po' del commosso stupore che non mancherà di assalire i miei lettori: «Ma che diavolo gliene importava?». Il fatto è che mi stava davvero e appassionatamente a cuore, e mi sembrava assolutamente necessario mettere in chiaro in qualche modo siffatti problemi secondo la mia migliore conoscenza, fede e capacità. Quell'epoca infatti era tale che non si riusciva più a distinguere quel che a ciascuno importava da quello che non gli importava; tutto era eccitato, sconvolto, i problemi ribollivano l'uno dentro all'altro e non si potevano più districare; si poneva in evidenza la correlazione, l'unità di tutte le cose dello spirito, il problema stesso dell'uomo si poneva in tutta la sua responsabilità che implicava la necessità di una presa di posizione politica, di una risoluzione... La grandezza, la difficoltà, la mancanza di contorni precisi di quell'epoca erano tali per chi aveva una coscienza e in certo modo una responsabilità – non so di che o davanti a chi –, per chiunque prendeva sul serio se stesso, che ormai non c'era più nulla che non dovesse essere preso sul serio. Ogni tormento provato per qualcosa è un tormento di se stessi; e si tormenta solo chi prende sul serio se stesso. Mi si perdoneranno la pedanteria e il carattere infantile di queste pagine una volta che mi si perdoni di prendere sul serio me stesso: è un fatto che salta agli occhi ogni volta che parlo di me, una tendenza che ovviamente può essere sentita e derisa come la causa prima di ogni pedanteria. «Cielo, quanto si prende sul serio costui!»: è un'esclamazione che effettivamente il mio libro dà modo di fare a ogni piè sospinto. A questo non ho da opporre se non che non ho mai saputo né saprei vivere senza prendermi sul serio, se non la certezza che tutto quello che a me sembra nobile e buono, spirito, arte, morale, deriva da questo considerare se stessi importanti, e la chiara consapevolezza che tutto quello che io produssi e operai, il valore cioè e il fascino di ogni sua pur minima parte, di ogni riga e locuzione di tutta l'opera della mia vita fino a oggi – poco o tanto che possa valere –, è da ricondursi esclusivamente al fatto che io mi sono preso sul serio.

Parente stretta della coscienziosità è la *solitudine*, che forse è la stessa cosa sotto un altro nome: giusto quella solitudine che per un artista è così difficile distinguere dalla sua *condizione pubblica*, tanto che preferirà non distinguerle nemmeno. Suo elemento vitale è infatti una pubblica solitudine, un suo solitario essere di tutti, di natura spirituale, il cui pathos, il cui stesso concetto di dignità sono completamente distinti

da quelli di una posizione pubblica intesa nel senso borghese e sociale tutto in superficie, anche se, all'atto pratico, questi due tipi di posizione pubblica vengono in certo modo a combaciare. La loro coincidenza poggia sulla pubblicità letteraria che è insieme di ordine spirituale e sociale (come il teatro); con essa il pathos della solitudine diventa socievole, può farsi borghese, addirittura meritorio nell'ambito borghese. Per l'inesorabilità, il radicalismo con cui si abbandona al suo messaggio, l'artista può arrivare fino a prostituirsi, a concedersi in ogni dettaglio biografico, fino alla più completa spudoratezza di un Jean-Jacques Rousseau; la dignità dell'artista come persona privata resta con questo in tutto adamantina. È possibile, è addirittura naturale, che un artista che abbia appena umanamente dato e sacrificato se stesso nell'opera riversandosi tutto in quella, un minuto dopo si presenti fra la gente senza alcun sospetto di avere prima ceduto una minima parte della propria personalità borghese; e ogni pubblica opinione culturalmente valida, tale cioè da accostarsi per quanto è possibile al pubblico intellettuale, gli darà ragione; non solo, ma i meriti che egli si sarà guadagnati come 'solitario in pubblico' torneranno addirittura a vantaggio del suo onore borghese.

Tutto questo è valido a una condizione: è valido solo quando sia davvero degno del patrimonio spirituale di tutti; soltanto allora i valori umani si rivelano capaci di raggiungere attraverso la pubblicità letteraria un valore pubblico, altrimenti la pubblicità porta al sarcasmo o allo scandalo. Bisogna tenersi fermi a questa legge, a questo criterio. Allora io devo pormi la domanda se la pubblicazione di queste pagine, prodotto di una solitudine abituata a essere pubblica, avvenga a buon diritto; vale a dire, se esse si rivelino capaci di essere acquisite alla società *in quanto* degne dei suoi valori spirituali. Mi sarebbe di poco aiuto se io difendessi la loro pubblicabilità, il loro *diritto* a essere divulgate fra il pubblico, ovvero il diritto del pubblico a conoscerle, usando solo argomenti umani e personali; eppure anche quelli vanno considerati. Da quell'anno e giorno del mio 'arruolamento' la mia produzione è ferma, lavori già annunciati non furono fatti, sembrò che fossi ammutolito, paralizzato, che fossi uscito dal giro. Non dovevo dare conto ai miei amici di come avessi passato quegli anni? E, se non vogliamo parlare di dovere, non si potrebbe forse parlare di un certo diritto? Perché, infine, io avevo pur lottato e rinunciato, fino a esacerbarmi l'animo, avevo penato onestamente per farmi una

ragione, sia pure con forze insufficienti, da dilettante, ed era pur umano desiderare che tutto questo non fosse stato vissuto, sofferto e fatto 'invano', in una solitudine privata e chiusa al pubblico. Io dico che anche questi motivi vanno considerati. Certo non sono decisivi: la pubblicabilità di queste pagine va provata, la loro pubblicazione va giustificata alla stregua del loro valore spirituale; si tratta del loro diritto spirituale a uscire in pubblico. Io ritengo che effettivamente tale diritto sussista.

Questo scritto, che ha l'immediatezza di una comunicazione epistolare e privata, offre in realtà, secondo la mia migliore conoscenza e coscienza, i fondamenti spirituali di tutto ciò che ho potuto dare come artista e che appartiene al pubblico. Se tutto quello finora meritava la pubblicità spirituale, dovrà meritarla anche il seguente rendiconto. E siccome era stato questo nostro tempo a chiedermelo con una forza irresistibile, sembra che il tempo stesso abbia diritto ad averne visione. Ci troviamo, mi pare, davanti a un documento non indegno di essere conosciuto dai contemporanei e perfino da chi verrà dopo di noi, sia pure soltanto per il suo valore sintomatico di un'epoca con la sua infinita eccitabilità spirituale, nella sua bramosia di parlare di tutto in una volta... Non so se, così facendo, non solo io mi sia dimostrato un cattivo pensatore, ma abbia messo addirittura a nudo il mio lavoro stesso col disvelarne i fondamenti spirituali; tale dubbio non può darmi comunque motivo di chiudere questo scritto in un cassetto. Venga pure in chiara luce quello che è vero. Non mi sono mai esibito migliore di quello che sono e non voglio fare una cosa simile né coi discorsi né con un astuto silenzio. Mai ho avuto paura di espormi. La volontà espressa da Rousseau nella prima frase delle sue *Confessioni*, apparsa nuova e inaudita ai suoi tempi, la volontà «di mostrare un uomo, cioè se stesso, in tutta la sua verità naturale», quella volontà che Rousseau diceva «fino a oggi senza esempi» e destinata a non trovare seguaci nel futuro,[1] è divenuta ormai un fatto ovvio, si è incarnata nell'ethos artistico e spirituale del diciannovesimo secolo a cui io sostanzialmente appartengo. Anche sulla mia vita, come su quella di tanti figli di quest'epoca che ama le confessioni, vegliano i versi di Platen:

1. Jean-Jacques Rousseau, *Les Confessions* (1782, 1789), parte I, libro primo, in *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1959 sgg., vol. I, *Les Confessions. Autres textes autobiographiques*, 1959, p. 5.

Non sono ancora tanto pallido da richiedere il belletto;
Ben mi conosca il mondo, affinché mi perdoni! [1]

Ripeto: una messa a punto di certi problemi, sia per parole che per immagini, può andare in mezzo al pubblico borghese quando è degna del pubblico intellettuale. In tal caso la dignità privata ne rimane del tutto indenne. Mi riferisco soprattutto a un elemento tragico e umano di questo libro, a quell'intimo conflitto cui è particolarmente dedicato un gruppo di pagine e che del resto in molte altre parti colora e impronta il mio pensiero. Anche e soprattutto per quel conflitto vale il fatto che esporlo in pubblico – ammesso che ci fosse ancora qualcosa da esporre – è spiritualmente legittimo e per questo non ha nulla di scandaloso. Si sviluppa infatti in un ambito del tutto spirituale e possiede, senza il minimo dubbio, tanto di dignità simbolica da avere diritto a essere reso pubblico e dunque, una volta esposto, a non apparire riprovevole. Un pubblico borghese di una certa cultura, che si accosti, cioè, il più possibile al mondo intellettuale del suo paese, non si scandalizza quando si rende pubblico un caso privato purché esso sia degno di quel mondo che anzi ha diritto di venirne a conoscenza. La *fiducia* che è implicita in un tale gesto di apertura potrebbe rivelarsi troppo isolata nel suo ottimismo e nella sua buona fede; ma se venisse distrutta, il disonore non ricadrebbe su chi l'ha nutrita.

Come dicevo, scrivendo questo libro e sforzandomi in maniera scrupolosa o pedantesca di far decantare in frasi ponderate gli strati di fondo della mia esistenza sconvolta dal vortice del tempo, avrei dunque *prestato servizio* al mio tempo. Qualcuno però, dopo aver preso conoscenza dei capitoli che seguono, giudicherà che io l'ho prestato in una maniera molto ambigua, senza uno schietto amore per il mio tempo, senza disciplina, piuttosto con ostinazione, con cento segni di riottosa inimicizia e di malvolere, guadagnandomi così ben pochi meriti per giungere alla pienezza, al compimento, all'inverarsi intero di esso tempo. Mi sarei rivelato non tanto e non soltanto un cattivo pensatore, quanto e piuttosto un malpensante, un mal disposto, un cattivo carattere, per il fatto che mi sarei adoprato a sostenere e a difendere

1. August von Platen, *Ghaselen* (1821), 123, in *Gesammelte Werke in fünf Bänden*, Cotta, Stuttgart, 1853, vol. II, p. 64.

gli aspetti deteriori e già segnati dalla morte di questo tempo, tentando di oppormi, anzi di recar danno ai suoi aspetti nuovi e necessari. A questo voglio replicare che si può prestare servizio al proprio tempo in più di una maniera e che la mia non è detto sia di necessità falsa, cattiva e infruttuosa. Un pensatore contemporaneo ha detto: «Trovare la direzione in cui si sta muovendo una cultura non è tanto difficile, né accompagnarsi a essa strepitando è poi quella gran cosa che pensano certi cervelluzzi in giro. Riconoscere, invece, il reale cammino, i sobbalzi all'indietro, le contraddizioni, le tensioni della vita, i contrappesi che le occorrono, le forze avverse che tornano a impegnarla quando è fiaccata dall'usura delle proprie, i suoi antagonisti senza i quali il dramma della vita non procede oltre, vedere tutto questo, non solo, *ma sentire tutto questo come cosa nostra e viva in noi con le sue contraddizioni*: è questo che rende uomo chi è uomo intero nel suo tempo». È una bella massima, che rispecchia interamente il mio pensiero. Io non ritengo che l'essenza, il dovere dello scrittore sia quello di inserirsi «strepitando» nella direzione principale in cui si va muovendo la cultura. Non credo e per mia natura non posso credere che sia naturale e necessario per uno scrittore promuovere uno sviluppo secondo un senso tutto positivo, con un appoggio immediato, entusiastico e fideistico, come un intemerato cavaliere del proprio tempo, senza scrupoli e senza dubbi, di retto sentire, teso l'animo indomito e il volere al tempo, sua divinità. Il mestiere di scrivere mi è sempre parso invece un prodotto, un'espressione di ciò che è problematico, del qui e del là, del sì e del no, delle due anime in un petto, dell'ingrata ricchezza fatta di conflitti interiori, di contrasti e di contraddizioni. Che origine, che scopo può avere il lavoro del letterato se non è preoccupazione morale e spirituale intorno a un io problematico? No, lo ammetto, io non sono un cavaliere del mio tempo, non sono un 'duce' e non voglio nemmeno esserlo. Non amo i 'duci' e non amo neppure i 'maestri', per esempio i 'maestri della Democrazia'.[1] Meno di tutti però amo e rispetto quella gente piccina e da nulla, sagace di nari, che campa a forza di saperla lunga e star sulle piste, quella ciurmaglia di galoppini e servitorelli del tempo che, fra continue manifestazioni di dispregio per chi è meno mobile e svelto, trottano sempre a fianco del

1. Così viene definito anche Émile Zola nel saggio a lui dedicato da Heinrich Mann (cfr. *Zola*, in *EC*, pp. 162 e 236 / «DwB», pp. 1318 e 1379).

nuovo; così come non amo quei damerini del tempo, quei bellimbusti dello spirito che, come portano il monocolo, così portano idee e parole di ultimo grido, quali 'spirito', 'amore', 'democrazia',[1] tanto che oggi è difficile ascoltare questo gergo senza provarne nausea. Tutta questa gente, siano gli urlatori, siano gli snob dello spirito, godono la libertà della loro nullità. Non sono nulla, come ho detto nel testo, e per questo sono liberissimi di pensare e di trinciare giudizi, sempre naturalmente secondo l'ultima moda. Nutro per loro uno schietto disprezzo. O il mio disprezzo è solo invidia mal celata perché io non partecipo della loro fatua libertà?

Fino a che punto non sono come loro? Fino a che punto sono legato e condizionato? Se io non sono una nullità come loro, che altro sono dunque? Questa fu la domanda che mi inchiodò alla «galera» di questa fatica, e a cui tentai di dare, a forza di «confronti», una risposta. La verità che in più guise tendeva a venirne fuori era malferma, nebulosa, difettosa, unilaterale nella sua dialettica, stravolta per lo sforzo sostenuto. Devo ora, all'ultimo momento, tentare un'altra volta di rinforzarla per una certa qual tranquillità?

Per quanto è essenziale del mio spirito, io sono un vero figlio del secolo nel quale cadono i primi venticinque anni della mia vita, il diciannovesimo. Trovo in me, certo, anche elementi, esigenze, istinti, sia artistici e formali, sia morali in senso ampio, che non appartengono più a quell'epoca, bensì a una nuova. Ma, allo stesso modo che io sento di risalire – naturalmente non di appartenere – a quell'arte narrativa tedesca e borghese del diciannovesimo secolo che va da Adalbert Stifter fino all'ultimo Fontane, allo stesso modo, dico, che quanto io ho ereditato e le mie inclinazioni artistiche mi rimandano a tale mondo, che mi è patria, dei grandi maestri tedeschi e che, a conferma ideale di me stesso, mi incanta e mi rafforza non appena giungo a toccarlo, così il mio epicentro spirituale si trova al di là della svolta del secolo. Romanticismo, nazionalismo, borghesia, musica, pessimismo, umorismo, questi elementi che erano sospesi nell'atmosfera del secolo passato sono anche le componenti principali e impersonali della mia esistenza; ma c'è soprattutto un'atmosfera di fondo, una predisposizione dell'animo, un aspetto caratteristico per cui il diciannovesimo secolo, calcolando all'ingrosso, si distingue dal secolo che lo ha

1. Le «parole di ultimo grido» indicate ricorrono con frequenza anche negli scritti 'impegnati' di Heinrich Mann di quegli anni.

preceduto e, come appare sempre più chiaro, anche da quello nuovo e nostro. Nietzsche prima e meglio di tutti ha formulato in termini critici questa differenza di carattere.

«Coscienzioso, ma cupo» definisce Nietzsche il secolo diciannovesimo, contrapponendolo al diciottesimo che egli stesso giudica, all'incirca come Carlyle, effeminato e menzognero. Eppure, secondo lui, il diciottesimo con la sua umana socievolezza ha avuto uno *spirito a servizio delle aspirazioni* che il diciannovesimo non conosce; più animalesco e brutto, anzi più plebeo e, appunto per questo, «migliore», «più onesto» dell'altro, è per Nietzsche il diciannovesimo, *più sottomesso alla realtà di ogni genere, più vero.* Naturalmente in compenso è più debole di volontà, è triste, pieno di cupa cupidigia e fatalista. Non ha dimostrato timidezza e rispetto né per la «ragione» né per il «cuore» e, con Schopenhauer, ha ridotto perfino la morale a un istinto, precisamente alla compassione. Come secolo delle scienze e senza desideri da soddisfare, si è affrancato dalla *tirannia degli ideali,* ed è andato a cercare un po' dovunque, seguendo l'istinto, teorie atte a giustificare un fatalistico *assoggettamento alla realtà dei fatti.*[1] Il diciottesimo secolo – sempre a dire di Nietzsche – avrebbe cercato di dimenticare *quel che si sa della natura dell'uomo* per adattarlo alla propria utopia: superficiale, duttile, «umano», infervorato per l'«uomo», avrebbe usato l'arte per propagandare *riforme di tipo sociale e politico.*[2] Invece, per esempio, un Hegel, col suo modo di pensare fatalistico, con la sua fede nella più alta ragione del vincitore, la sua giustificazione dello «Stato» reale (messo al posto dell'«umanità» e così via), avrebbe significato un successo sostanziale sulla sensibilità. Nietzsche parla anche dello spirito antirivoluzionario di Goethe, della sua «volontà di divinizzare la vita e il cosmo per poter trovare *nella sua contemplazione e nelle sue esplorazioni* pace e felicità». La critica di Nietzsche, che a nessun aspetto di quel secolo nega la sua simpatia, diviene altamente positiva e coglie in verità la *religiosità* di un'intera epoca in quanto intende la natura di Goethe come un fatali-

1. Cfr. F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre,* in *WS,* vol. III, pp. 510-11. Questo motivo della «guerra che in fondo noi buoni europei conduciamo al diciottesimo secolo» (*ibid.,* p. 532) e queste sequenze di aggettivi contrapposti tornano insistenti nell'opera di Nietzsche (cfr., per esempio, in *WS,* vol. II, pp. 686 e 1025, e vol. III, pp. 532, 610, 617 e 632).

2. Cfr. F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre,* in *WS,* vol. III, pp. 509-10. Per le altre citazioni dallo stesso autore in questo capoverso, cfr. *ibid.,* pp. 511-12.

smo «quasi» gioioso e fiducioso «che non si ribella e non si accascia, che cerca di esprimere dal proprio intimo una totalità, nella ferma fede che solo nella totalità ogni cosa si riscatta, appare buona e giusta».

La critica di Nietzsche al secolo passato, a quell'epoca poderosa ma non troppo squisita di cuore e poco galante nelle cose dello spirito, non è apparsa mai tanto splendidamente centrata quanto nella nostra visuale odierna. Ho visto stampato di recente che Schopenhauer sarebbe stato «socialmente altruista», e questo perché la sua morale avrebbe culminato con la compassione: accanto a quel giudizio ho messo un gran punto interrogativo. La filosofia della volontà di Schopenhauer (il quale non è mai stato incline a dimenticare quel che si sa della natura dell'uomo) *non aveva* la minima volontà di stare al servizio delle aspirazioni, era del tutto *priva* di interessi sociali e politici. La sua compassione era un mezzo liberante, serviva a liberare, non a migliorare nel senso di esercitare una qualche opposizione politica e spirituale sulla realtà. In questo, Schopenhauer era cristiano. Guai ad andargli a parlare dei compiti sociali e riformatori dell'arte! Per lui la condizione estetica era un beato predominio della pura contemplazione, un fermarsi della ruota di Issione, un *affrancamento* della volontà, una libertà nel senso della liberazione e *in nessun altro senso.* – Ecco il duro estetismo di Flaubert, il suo dubbio infinito che ha per conclusione il nihil, la rassegnazione beffarda del suo motto: «Hein, le progrès, quelle blague!».[1] Ecco Ibsen che alza la sua testa di borghese incupito, dall'espressione così vicina a quella di Schopenhauer: la menzogna come condizione di vita, il rappresentante delle 'esigenze morali' diventato una figura comica, Hjalmar Ekdal che rappresenta l'uomo com'è, la moglie che proprio in grazia del suo greve realismo è una donna come si deve, il cinico visto come petulante:[2] eccovi servita l'ascesi dell'onestà, eccovi l'acre diciannovesimo secolo. E quanto del suo pessimismo brutale e leale, del suo ethos decisamente severo, mascolino e «senza desideri da soddisfare» opera ancora nella 'Realpolitik' e nell'anti-ideologismo bismarckiano!

Riconosco che questa tendenza ricca di variazioni, questa atmosfera dominante del diciannovesimo secolo, così veri-

1. Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet* (1881), cap. VI, in *Oeuvres*, 2 voll., Gallimard, Paris, 1948, vol. II, p. 825.

2. Sono personaggi di *Vildanden* (L'anitra selvatica; 1884) di Ibsen.

tiero, così alieno dal culto dei bei sentimenti, così lontano dalle squisitezze verbali e dalle tenerezze, così sottomesso alla realtà e alle situazioni di fatto, è stata l'eredità decisiva che da esso ho raccolto; ed è quella che limita e condiziona la mia natura contro certe nuove tendenze insorgenti a negare sostanza etica al mio mondo. Il romanzo di me venticinquenne, scritto alle soglie del secolo, fu un'opera del tutto priva di quello «spirito a servizio delle aspirazioni», senza la minima «volontà» sociale, niente affatto patetico, retorico o sentimentale, anzi pessimistico, umoristico e fatalista, veritiero nella sua malinconica sottomissione, in quanto studio della decadenza. Basta un richiamo solo e da poco per indicare il posto che spetta a quel libro nella – mi si perdoni la parola – storia dello spirito. Verso la fine vengono raccontate certe amare e scurrili storie di scuola: «Quelli che, fra quei venticinque giovani, erano di sana costituzione, forti e idonei alla vita così com'è, presero in quel momento le cose com'erano, non se ne sentirono offesi e trovarono che tutto era naturale e regolare. Ma c'erano anche occhi che fissavano un punto in tetra meditazione...». Quegli occhi appartengono all'ultimo rampollo sublimato dalla degenerazione di una stirpe borghese, al piccolo Johann a cui è rimasta solo la musica. «Il piccolo Johann fissava le grosse spalle del compagno che gli stava davanti, e i suoi occhi di un bruno dorato, ombrati d'azzurro, erano pieni di ribrezzo, di ritrosia e di paura...».[1] Ora questa ritrosia, questa rivolta della moralità e della sensibilità contro «la vita così com'è», contro il dato di fatto, la realtà, contro la 'forza', questa opposizione come sintomo della *decadenza*, dell'insufficienza biologica, questo intendere e rappresentare lo spirito stesso (*e anche* l'arte!) come il segno e il prodotto della degenerazione: tutto questo è il secolo diciannovesimo, tale è il rapporto dello spirito con la vita così come lo vede quel secolo, ma naturalmente in una speciale ed estrema sfumatura quale era possibile solo dopo che quella malinconica onestà aveva toccato il suo culmine in Nietzsche.

Proprio Nietzsche, che ha profilato nel modo più nitido e critico il carattere dell'epoca, ha infatti rappresentato in un certo senso questo punto culminante. L'autonegazione dello spirito a favore della vita, della vita «forte» e soprattutto «bella», costituisce senza dubbio un estremo e definitivo affrancamento dalla «tirannia degli ideali», una sottomissio-

1. T. Mann, *Buddenbrooks* (1901), parte XI, cap. II, in *GW*, vol. I, p. 733.

ne non più fatalistica ma entusiasta, fremente di erotismo, alla 'forza', una sottomissione di tipo ormai non propriamente maschile, bensì – come posso dire? – estetistico-sentimentale, e, oltretutto, per gli artisti una scoperta di portata ben diversa da quella della filosofia di Schopenhauer. Sotto l'aspetto poetico e spirituale, l'esperienza di Nietzsche offre due possibilità affini. La prima è quell'estetismo della scelleratezza e del Rinascimento, quel culto isterico della forza, della bellezza e della vita di cui si compiacque per un certo tempo una certa poesia. L'altra possibilità si chiama *ironia*, e mi riferisco con questo al mio caso. Nel mio caso, l'esperienza dell'autonegazione dello spirito a favore della vita divenne ironia, cioè un contegno morale che io non saprei significare e caratterizzare se non come la negazione, il tradimento di se stesso, intrapreso dallo spirito a vantaggio della vita: dove sotto il termine 'vita' vanno intese – giusto come nell'estetismo rinascimentale, ma con una sfumatura più lieve e velata del sentimento – la gentilezza, la felicità, la forza, la grazia, quella piacevole normalità data dall'assenza dello spirito, dalla non spiritualità. Ora, l'ironia è uno stato etico di natura non prettamente passiva. L'autonegazione dello spirito non può essere mai seria del tutto e integrale. L'ironia *sostiene*, seppure di nascosto, la causa dello spirito, cerca di procurargli simpatie, anche se senza speranza. Non è un fatto animale ma intellettuale, non è cupa ma ricca di spirito; ma certo è debole di volontà e fatalista, e in ogni caso è quanto mai lontana dal mettersi seriamente e in modo attivo a servizio delle aspirazioni e degli ideali. Anzitutto è un'etica del tutto *personale*, tanto poco sociale quanto lo era la 'compassione' di Schopenhauer; non serve a migliorare il mondo su un piano di politica spirituale, è impatetica, perché non crede alla possibilità di guadagnare la vita alla causa dello spirito – e per questo è appunto una variazione (dico *variazione*) della mentalità del secolo diciannovesimo.

Ma perfino a chi non se n'è accorto già da tempo, diciamo da dieci o quindici anni, non può più rimanere nascosto che questo secolo giovane, il ventesimo, si accinge chiaramente a imitare il secolo diciottesimo ben più decisamente che non il suo immediato predecessore. Il secolo ventesimo sconfessa il carattere, le tendenze, il clima dominante del diciannovesimo, diffama la sua maniera di essere sincero, la sua debole volontà e sottomissione, la sua malinconiosa mancanza di fede. È un secolo che *crede*, o comunque insegna che si deve credere. Cerca di dimenticare «quel che si

sa della natura dell'uomo» per adattarlo invece alla propria utopia. Va entusiasta per «l'uomo» come lo richiede il gusto del secolo diciottesimo; non è un secolo pessimista, non è scettico, non è cinico e nemmeno – anzi meno di tutto – ironico. Quello «spirito a servizio delle aspirazioni» è evidentemente lo spirito come lo intende questo secolo, è il suo spirito, uno spirito di sociale umanità. La *ragione* e il *cuore*: eccoli tornati in testa al vocabolario del tempo, l'una come mezzo per preparare la 'felicità', l'altro come 'amore' e 'democrazia'. Dov'è più traccia della «sottomissione al reale»? Al suo posto, ecco l'attivismo, il volontarismo, il migliorismo, il politicismo, l'*espressionismo*; in una parola: la tirannia degli ideali. L'arte ha da fare propaganda per le riforme di natura sociale e politica. Se si rifiuta, la condanna è già pronunciata; in termine critico suona: estetismo; in termine polemico: parassitismo. La nuova sensibilità non è un prodotto della guerra; ma non c'è dubbio che è stata intensificata da quella nel modo più vigoroso. Non c'è più niente dello 'Stato' di Hegel: l' 'umanità' è di nuovo all'ordine del giorno; niente più negazione schopenhaueriana della volontà: lo spirito ha da essere volontà, ha da realizzare il paradiso. Niente più etica goethiana della formazione individuale. Società ha da essere! Politica, politica! E per quanto riguarda il 'progresso' per il quale i due eroi di Flaubert – coppia faustiana – erano pervenuti a quella sarcastica conclusione, il progresso è *dogma* e niente affatto blague per colui che vuole essere 'preso in considerazione'... Tutto questo messo insieme forma il 'Nuovo Pathos',[1] che riunisce in sé sensibilità e durezza, non è 'umano' in un qualche senso pessimistico o umoristico, anzi proclama un «risoluto amore per gli uomini».[2] Intollerante, esclusivo, improntato a una cattiveria di retorica tutta *francese*, è offensivo in quanto rivendica per sé tutta quanta la moralità; eppure ci sono anche altre persone le quali ritengono, con un certo qual diritto, di avere vissuto, anche prima della proclamazione

1. Nel 1909 Kurt Hiller (1885-1972) aveva fondato il club letterario 'Der neue Club' che nel 1910 si presentò al pubblico col 'Neopathetisches Cabaret' inteso a rappresentare il programma di quel gruppo espressionistico («... temperatura psichica elevata, allegrezza, riso panico») meglio di una rivista; la quale nacque comunque nel 1913 col titolo, appunto, «Das Neue Pathos» (bimensile per un anno, continuò poi come almanacco fino al 1919).

2. Di «entschlossene Menschenliebe» parla Heinrich Mann nel suo saggio su *Zola* (in *EC*, p. 210 / «DwB», p. 1357).

di questa sovranità di ogni virtù, non proprio come degli scapestrati, per puro sollazzo, sicché sarebbero tentate di rispondere con la risposta di Goethe a un certo rimbrottante patriottismo: «Ognuno fa del suo meglio, come Dio gli concede. Io posso dire che per le cose assegnatemi quale opra quotidiana dalla natura non mi sono concesso mai riposo né giorno né notte, né svago alcuno; che anzi ho sempre anelato, ricercato e agito, quanto meglio e quanto più ho potuto. Se ognuno può dire di sé la stessa cosa, sarà tanto meglio per tutti noi».[1]

Per quanto mi riguarda, ho tentato di chiarire a me stesso, in diversi punti delle considerazioni che seguono, in quale grado io abbia a che fare col nuovo, in che senso anche in me si trovi qualcosa di quella «risolutezza», di quel rifiuto dell'«indecente psicologismo»[2] dell'epoca trascorsa, del suo rilassato e difforme tout comprendre, qualcosa, dunque, di una volontà che si potrà chiamare anti-naturalistica, anti-impressionistica, anti-relativistica, ma che, comunque, nell'ambito morale come in quello artistico, era pur sempre volontà e non semplice «sottomissione». Tali tendenze si sono manifestate abbastanza in me stesso, ma non perché io sentissi bisogno di associarmi agli altri, bensì semplicemente perché mi bastava ascoltare la mia voce interiore per percepire anche la voce del tempo. Allora perché, nonostante questo, ho finito col trovarmi in dissidio con quanto c'era di nuovo nel mio tempo, col sentirmi respinto, smentito e offeso, con l'essere *effettivamente* vituperato e offeso da quello, in una maniera tanto più velenosa e insopportabile in quanto tale offesa mi fu recata col più qualificato talento letterario, con la più fascinosa arte dello scrivere, con la più agguerrita passione di cui quel 'nuovo tempo' disponesse? Perché quello aggredì me – me personalmente – sotto un aspetto al quale quanto c'è in me di più profondo e basilare, personale e più che personale, di più spontaneo, di meno alienabile e di più istintivo, cioè il sentimento *nazionale* che è al fondo della mia natura e della mia cultura, doveva ribellarsi: cioè, sotto l'aspetto *politico*.

1. Colloquio di Goethe con Eckermann del 14 marzo 1830, in *GA*, vol. XXIV, p. 732.

2. L'«indecente psicologismo» è un'autocitazione di Mann che usa l'espressione già in *Der Tod in Venedig* (1912), cap. II, in *GW*, vol. VIII, p. 455; la «risolutezza» invece è una variante – che qui sarà spesso ripetuta e a sua volta variata in «decisione» – di Thomas del citato «risoluto amore per gli uomini» del fratello Heinrich.

La parola 'politica' non potrà essere evitata in nessuna analisi del Nuovo Pathos; la cui stessa natura, ottimistica e miglioristica, lo situa a due passi di distanza dalla politica, così come a un dipresso – e non solo a un dipresso – una massoneria o un certo illuminatismo di tinta 'latina' distano dalla politica non più di due passi, e forse nemmeno due. Ma chi chiedesse di che tipo sia la politica perseguita dal Nuovo Pathos dimostrerebbe di essere invischiato nell'errore, quasi ci fossero due o più tipi di 'politica' e l'atteggiamento politico non fosse piuttosto sempre di una sola natura, cioè democratico. Se nelle considerazioni seguenti l'identità del concetto di 'politica' con quello di 'democrazia' viene propugnata o ammessa come scontata, questo avviene per un diritto riconosciuto con una chiarezza insolita. Non si è politico 'democratico' o politico 'conservatore': si *è* politici o non si è. E quando si è, si è democratici. L'atteggiamento spirituale del politico è in sé democratico; la fede nella politica è fede nella democrazia, nel contrat social. Da più di un secolo e mezzo tutto quello che in senso più propriamente spirituale si intende per politica, risale a *Jean-Jacques Rousseau*: è lui il padre della democrazia, *per il fatto che* è il padre dello spirito politico stesso, dell'umanità politica.

Il Nuovo Pathos mi si fece dunque incontro come democrazia, come illuminismo politico e filantropia della felicità. Vidi che la politicizzazione di ogni ethos era opera sua; la sua aggressività, la sua intolleranza dottrinaria consistevano – come ebbi a sperimentare di persona – nel negare e nello schernire ogni ethos che non fosse politico. L' 'umanità' concepita come internazionalismo umanitario, la 'ragione' e la 'virtù' come repubblica radicale, lo spirito come qualcosa fra il club giacobino e la loggia del Grande Oriente, l'arte come letteratura sociale e retorica sdilinquita con malizia a servizio delle 'aspirazioni' sociali: ecco, nell'ambiente biologico della politica che gli era proprio, il Nuovo Pathos come l'ho visto io da vicino. Si tratta, lo ammetto, di una sua forma particolare, di una tendenza 'romaneggiante' portata agli estremi; volle però il destino che toccasse a me sperimentarlo in tale forma, forma, del resto, che, come ho detto, il Nuovo Pathos è pronto ad assumere sempre e in ogni momento: lo 'spirito attivo', quanto dire uno spirito «risoluto» a operare a vantaggio dell'affrancamento illuministico del mondo, del miglioramento del mondo, della felicità del mondo, non conserva a lungo il carattere di politica in senso

ampio e traslato, è già subito politica in senso più stretto e proprio. E politica di che genere, tanto per riproporre il candido quesito? Una politica, ci vuol poco a capirlo, *contraria alla Germania.* Lo spirito politico, non-tedesco in quanto spirito, è per necessità logica antitedesco in quanto politica.

Se nelle pagine che seguono ho sostenuto l'opinione che la democrazia e la politica stessa sono estranee e venefiche al carattere tedesco; se ho messo in dubbio o contestato la vocazione della Germania per la politica, non l'ho certo fatto con l'intenzione ridicola – ridicola per me e sul piano concreto – di guastare nel mio popolo la disposizione per la realtà delle cose, di far vacillare la sua fede nella legittimità delle sue istanze sul piano mondiale. Io mi dichiaro profondamente convinto che il popolo tedesco non potrà mai amare la democrazia politica per il semplice motivo che non può amare la politica stessa, e che il tanto deprecato 'Stato dell'autorità costituita' è e rimane la forma di Stato che più gli è adeguata e congeniale, quella che in fondo lui stesso si è scelta. Occorre un certo coraggio per esprimere oggi questo convincimento. Eppure, così facendo, non solo non si esprime il minimo dispregio per il popolo tedesco, né in senso spirituale, né morale – come invece crede la gente –, ma anche la sua volontà di potenza e di grandezza sulla terra (la quale, più che volontà, è destino e universale necessità) rimane inconcussa nella sua legittimità e nelle sue prospettive. Esistono popoli altamente 'politici', popoli che non riescono a venire a capo degli alti e bassi della loro eccitabile natura politica, e che tuttavia, per una completa mancanza di attitudine a diventare uno Stato e una potenza, non hanno mai raggiunto, né raggiungeranno mai, qualcosa sulla terra. Cito fra questi i polacchi e gli irlandesi. D'altra parte la storia è tutta un'esaltazione delle forze del popolo impolitico per eccellenza, il tedesco, che pure organizzano e plasmano uno Stato. Se si guarda a che punto è stata condotta la Francia dai suoi politici, si ha in mano, mi pare, la prova che a volte *con* la 'politica' le cose non vanno affatto; il che è una specie di riprova che in fondo si potrebbe andare avanti anche *senza* 'politica'. Se dunque si dichiara, come ho fatto io, che lo spirito politico è in Germania uno spirito estraneo e impossibile, non dovrebbe sorgere alcun malinteso. Ma la parte più profonda di me, il mio istinto nazionale, ha dovuto insorgere esacerbata contro quell'appello alla 'politica' nell'accezione che compete a questa parola nella sfera dello spirito: sono la 'politicizzazione dello spirito', la

falsificazione del concetto di spirito trasmutato in quello dell'illuminismo miglioreggiante, della filantropia rivoluzionaria, che in me fanno l'effetto di un veleno e di un orpimento; e io so che questa mia ripugnanza e protesta non sono un fatto personale e privo di significato o limitato nel tempo, bensì qualcosa in cui lo stesso carattere nazionale si fa sentire attraverso la mia persona. Lo spirito *non è* politica: per un tedesco non c'è bisogno di appartenere al cattivo secolo diciannovesimo per fare di questo «non è» questione di vita o di morte. La differenza fra spirito e politica implica quelle fra cultura e civilizzazione, fra anima e società, fra libertà e diritto di voto, fra arte e letteratura; ora la 'germanicità' è cultura, anima, libertà, arte, e *non* civilizzazione, società, diritto di voto, letteratura. La differenza fra spirito e politica, per fare un altro esempio, è quella che passa fra il concetto di cosmopolitico e quello di internazionale. Il primo deriva dalla sfera della cultura ed è tedesco; l'altro nasce da quella della civilizzazione e della democrazia ed è qualcosa di completamente diverso. Internazionale è il bourgeois democratico, per quanto si ammanti un po' dovunque di patriottismo; il *Bürger* invece – anche questo è un motivo che ricorre nel libro – è cosmopolita, *giacché* è tedesco, più tedesco dei principi e del 'popolo': questo tipo umano quale punto di mezzo, geografico, sociale e spirituale è stato sempre e rimane il portatore della spiritualità, dell'umanità, dell'anti-politicità tedesche...

Fra gli inediti di Nietzsche si è trovata una definizione dei *Maestri cantori* di un'incredibile forza di intuito, questa: «Maestri cantori: *l'opposto della civilizzazione, l'elemento tedesco opposto a quello francese*».[1] Questo appunto è di un valore incalcolabile. Nel lampo abbagliante di una critica geniale si profila, per un attimo, l'antitesi su cui verte la fatica di tutto questo libro: è il contrasto, per viltà tante volte rinnegato e contestato, l'immortale, reale contrasto fra musica e politica, fra germanicità e civilizzazione. Tale antagonismo resta dalla parte dei tedeschi un fatto, con ritrosia confessato, uno stato dell'animo, qualcosa che appartiene all'anima, non afferrabile con l'intelletto e appunto per questo privo di spirito aggressivo. Dalla parte della civilizzazione l'antagonismo è odio politico: e come potrebbe essere diversamente? Essa è politica in tutto e per tutto, è la politica stessa, e il suo

1. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Anfang 1875 bis Frühling 1876*, 12 (estate-fine settembre 1875), 29, in *KGW*, vol. IV, tomo I, p. 343.

odio può essere, anzi deve essere soltanto e immediatamente politico. Lo spirito politico, in quanto illuminismo democratico e 'umana civilizzazione', è non-tedesco non soltanto sul piano psichico ma anche sul piano politico, è necessariamente antitedesco, dovunque eserciti un suo potere. Questo fatto ha deciso dell'atteggiamento di chi è suo seguace e profeta all'interno della Germania; il suo fantasma si aggira per le pagine di questo libro sotto il nome di 'letterato della civilizzazione'.[1] L'esegesi storica ci dirà un giorno la parte e funzione che l'illuminatismo internazionale, la loggia massonica mondiale – esclusi, naturalmente, gli ignari tedeschi –, ha avuto nella preparazione spirituale e nel reale scatenamento della guerra mondiale, la guerra cioè della 'civilizzazione' *contro la Germania.* Per quanto mi riguarda, prima ancora che fosse prodotto un qualunque materiale documentario, io avevo in proposito le mie convinzioni precise e incontestabili. Oggi non c'è più bisogno di sostenere e tanto meno di dimostrare che, per esempio, la loggia massonica francese sta col partito radicale fino a identificarsi con esso, con quel partito radicale che in Francia costituisce l'autentico vivaio e terreno di coltura dell'odio spirituale contro la Germania e contro la natura tedesca. Non è propriamente il nouveau esprit della giovane Francia che alimenta l'odio per i tedeschi; anche quello, certo, oggi è in guerra contro di noi, ma noi siamo per lui un nemico degno d'onore. Il nemico della Germania in senso spirituale, istintivo, velenoso e mortale, è il bourgeois-retore 'pacifista', 'virtuoso', 'repubblicano' e fils de la Révolution, l'uomo nato coi famosi tre princìpi; con lui, con le sue parole e la sua volontà, l'esponente tedesco dello spirito politico, che maneggia il Nuovo Pathos nel senso dell' 'umana civilizzazione', ha potuto, nell'anno 1914, subito accomunare le parole proprie e la propria volontà, parlandone il gergo esecrando, come del resto aveva fatto sempre. Ripeto: costui non aveva collusioni con l'inimicizia corretta, cavalleresca e rispettosa di oltre confine, non dunque con il nouveau esprit che in fondo simpatizza con la Germania nell'ambito morale e spirituale; costui era invece in combutta col nemico politico, velenoso, che è fondatore e azionista «d'un journal qui répand les lumières».[2] Quello era il suo eroe, di quello auspi-

1. Si veda sopra, p. 20 nota 3.

2. Cfr. Charles Baudelaire, *Journaux intimes (Fusées)*, in *Oeuvres posthumes et Correspondances inédites* (1887), ora in *Oeuvres complètes*, 2 voll., Gallimard, Paris, 1975-1976, vol. I, p. 666, dove Baudelaire espone la sua visione del

cava la vittoria, sognando che invadesse la Germania; troppo giusto. Il trionfo di *un certo* «militarismo come forma mentale» – per dirla con Max Scheler – sopra un altro di genere affine avrebbe avuto per costui poco senso; quel che gli sembrava auspicabile era la vittoria, per un fine pacifista e borghese, del «militarismo come mezzo» (servito da armate di colore) sopra il «militarismo come forma mentale».[1] E fu allora, al più tardi, fu a quel punto che le nostre opinioni, quella del neo-patetico politico e la mia, presero vie decisamente diverse: l'antagonismo fra noi divenne acuto nell'impeto di quel tempo, giacché certi legami profondi del mio essere e della mia natura fecero sì che io auspicassi la vittoria della Germania.

Per spiegare e giustificare ai tedeschi un simile auspicio occorre la maggior fatica di questo mondo. Nel paese dell'estetica kantiana è consigliabile anzitutto rilevare che il piacere per una vittoria della Germania è del tutto «*disinteressato*». Io non sono né un Junker del potere, né un magnate dell'industria pesante, né un social-imperialista aggiogato al capitale. Non ho interessi né di vita né di morte per un'egemonia tedesca sul mercato, nutro anzi i miei bravi dubbi sulla vocazione della Germania per la grande politica e per un destino imperiale. Anche per me, in fondo, è un problema che riguarda lo spirito, la 'politica interna'. Sono col cuore dalla parte della Germania non in quanto essa è concorrente dell'Inghilterra nella politica di potenza, ma in quanto è sua antagonista spirituale. Quanto al tedesco assertore della 'umana civilizzazione', quel che ben presto mi

mondo a venire, un mondo in cui conterà solo la ricchezza e il figlio si metterà in concorrenza col padre «fondateur et actionnaire d'un journal qui répandra les lumières». Mann potrebbe avere attinto per questa citazione o a Nietzsche che riassume, in un tedesco farcito di molte espressioni francesi, quelle considerazioni di Baudelaire in un suo frammento (cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis März 1888*, 11, novembre 1887-marzo 1888, 234, in *KGW*, vol. VIII, tomo II, pp. 333-34, dove, tuttavia, si legge, a p. 334: «fondateur et actionnaire d'un journal, das Licht verbreitet»), oppure a uno di quei «passi splendidi» che Bertram aveva copiato per lui dai *Journaux intimes* di Baudelaire (cfr. la cartolina di Bertram a Ernst Glöckner del 1° marzo 1918, riportata parzialmente in *Thomas Mann an Ernst Bertram. Briefe aus den Jahren 1910-1955*, a cura di Inge Jens, Neske, Pfullingen, 1960, p. 230).

1. Cfr. Max Scheler, *Über Gesinnungs- und Zweckmilitarismus. Eine Studie zur Psychologie des Militarismus*, in *Krieg und Aufbau*, Verlag der Weißen Bücher, Leipzig, 1916, pp. 167-95. Scheler nel 1916 aveva appena pubblicato, oltre al volume *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* (1915), le due parti del suo poderoso trattato *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (1913, 1916).

preoccupò, suscitando in me paura, odio e voglia di resistenza, non fu tanto la sua ostilità politica alla Germania, quanto piuttosto la non-germanicità del suo animo; senza contare che ben presto anche dalla sua parte la politica 'interna' spodestò quella 'esterna', l'antigermanicità si ritrasse dietro alla non-germanicità o più esattamente si staccò da quella, lasciandola, quasi suo nocciolo, allo scoperto. Presto l'ostilità per la Germania ebbe ben poco da sperare: l'invasione militare del paese da parte delle truppe della civilizzazione ebbe esito infelice. Quello su cui l'assertore della civilizzazione continuava a riporre le sue speranze con una forte parvenza di legittimità era l'invasione spirituale, l'invasione *politica* dall'Occidente, la più forte di tutte e di gran lunga la più travolgente che mai avesse segnato il destino della Germania. La conversione spirituale della Germania alla politica, alla democrazia (che dovrebbe essere tale da provocare un reale mutamento, una trasformazione delle sue intime strutture): ecco quanto spera costui, anzi, quello che per lui è diventato, non senza – ripeto – una forte parvenza di legittimità, una trionfante certezza fino al punto che già oggi egli ritiene possibile, e non più un attentato al proprio onore, unire la Germania e se stesso nella prima persona plurale; e le sue labbra pronunciano quello che non aveva mai detto in tutta la sua vita, cioè l'espressione: «Noi tedeschi». «*Noi tedeschi,*» sta scritto su un manifesto della civilizzazione letteraria pubblicato fra la fine del '17 e i primi del '18[1] «maturando ora alla democrazia, ci troviamo di fronte alla nostra prova più grande. Un popolo non raggiunge il dominio di se stesso senza imparare molto sugli uomini e senza manipolare la vita con organi più perfezionati. Nei popoli capaci di governare se stessi il gioco delle forze sociali si svolge davanti agli occhi di tutti, e anche i singoli individui, agendo pubblicamente, si educano a vicenda a conoscere i propri simili. Ma una volta che ci siamo messi interiormente in movimento, le barriere verso l'esterno cadono di colpo, le distanze in Europa si accorciano, e come fratelli sulle stesse strade noi guardiamo agli altri popoli. Finché ci siamo ostinati nell'immobilismo dello Stato, ci apparvero nemici, votati alla morte perché loro non restavano immobili. Ogni rovesciamento non ha sempre preceduto di un attimo la fine? Non era forse una sciagura affannarsi a realizza-

1. Sul «Berliner Tageblatt» del 25 dicembre 1917 col titolo *Leben - nicht Zerstörung*: è di Heinrich Mann; in *EC*, pp. 381-82.

re le idee a forza di lotte e di crisi? *Questo destino deve essere ora anche il nostro ...*».[1]

Che indicibile, penosa ribellione insorge dal mio intimo davanti a tanta nemica mitezza, a tutta questa spiacevolezza messa in così bello stile. Non se ne dovrebbe ridere? Non è ogni frase di quel manifesto, ogni parola, falsa, 'tradotta', radicalmente sbagliata e grottesca illusione di se stesso? Non è uno scambiare per realtà tedesca quelli che sono i desideri, gli istinti, i bisogni di un romanziere che spiritualmente è naturalizzato francese? «Questo destino deve essere ora anche il nostro!». Si tratta di una letteratura certo elevata e smagliante ma impregnata di spirito latineggiante fino al midollo e che da tempo ormai ha rinunciato a serbare qualsiasi contatto con l'ethos particolare del suo popolo, che spregia come nazionalismo bestiale il semplice riconoscimento di questo ethos particolare e nazionale e gli contrappone il suo internazionalismo 'da società' e di civiltà democratico-umanitaria. Questo è il sogno di quei letterati: poiché – pensano – la Germania si accinge ad allargare la base delle sue scelte per la propria guida politica e chiama questo 'democratizzazione', così facendo le cose andranno da «noi» come in Francia, cioè spassosamente bene. Presi nel delirio e nell'equivoco, gettano al paese, al popolo l'offa di un destino che non potrà, non dovrà mai e poi mai essere il suo; non è così? Lascio da parte l'espressione del «maturarsi della Germania alla democrazia», quanto dire a una forma statale e sociale per la quale da gran tempo erano già «maturi» il Portogallo e il Paraguay. Ancor meno mi voglio soffermare su quella bella tirata dei «popoli capaci di governare se stessi». Quello che importa è che *mai*, per quanta «democrazia» di seconda mano possa ostentare, mai il tedesco «manipolerà» la vita con gli «organi più perfezionati» cari a un moralista da boulevard. Mai il tedesco intenderà la «vita» come società, mai anteporrà il problema sociale a quello morale, al fatto interiore. Noi non siamo un popolo da società, né un bazar per psicologi vaganti. Gli oggetti del nostro pensare e del nostro poetare sono l'io e il mondo, non la parte che un io qualunque si compiace di recitare in società, né il mondo di una società razionale e matematica che costituisce – o almeno costituiva fino ad avantieri – l'oggetto del romanzo e del teatro francesi. Intendere il «movimento» – addirittura quello «interiore» – sempre e soltanto

1. *Ibid.*, p. 381.

come movimento di politica e di critica sociale e credere che spetti ai tedeschi «portare avanti questo terribile movimento, ondeggiando ora in un senso, ora nell'altro», proprio questo è quanto io chiamo *estraniarsi*: un estraniamento va senz'altro benissimo per produrre oggetti preziosi e bizzarri in una sfera di arte cosmopolitica, ma è del tutto insopportabile a partire dal momento in cui si atteggia a profezia politica con la presunzione di dirigere e di portare al guinzaglio la vita morale della nazione. Allora il fraintendimento e la contraffazione arrivano a un punto tale per cui noi avremmo avuto il torto marcio di vedere dei *nemici* in popoli nostri vicini, tanto cari, invece, tanto buoni e quanto mai 'mossi' interiormente. Vogliono prendersi davvero beffe di noi? Saremmo dunque stati noi a vedere in loro dei nemici? Troppo poco, anzi, lo abbiamo fatto! La nostra umanità impolitica e bonaria ci ha spinto sempre a immaginare che la reciproca 'comprensione', l'amicizia, la pace, i buoni rapporti fossero davvero possibili; mai ci eravamo sognati e solo in guerra fummo costretti a scoprire con terrore e raccapriccio quanto *loro avessero odiato noi* (e non noi loro), odiato, e non tanto per motivi di potenza economica, bensì, più velenosamente, odiato in senso *politico*. Mai avevamo, noi, immaginato che, sotto la parvenza del pacifico rapporto internazionale, in questo vasto mondo di Dio, l'odio inestinguibile, mortale, della democrazia politica, del bourgeois-retore, repubblicano e massone del 1789, svolgesse la sua opera nefanda contro di noi, contro le nostre strutture statali, il nostro militarismo spirituale, il nostro spirito dell'ordine, dell'autorità e del dovere...

«Il loro destino deve essere ora anche il nostro», il destino cioè di «affannarsi a realizzare le idee a forza di lotte e di crisi». Che follia! La realizzazione politica delle idee non potrà mai essere compito e missione, «destino», della Germania. La politicizzazione dello spirito, così come la intende il letterato della civilizzazione, urta qui nella resistenza più profonda, più istintiva e salda, perché la convinzione che ne conseguirebbe la rovina totale sia per la politica che per lo spirito, che è pericoloso per l'una e per l'altro fare di una filosofia la mentalità e la base della società e dello Stato, è per noi in Germania una convinzione elementare, congenita, una componente di fondo del nostro ethos nazionale. Aprite un'indagine fra tutti quelli che ne sanno qualcosa, fra gli esperti dell'indole dei popoli: vi daranno un preciso ragguaglio sulla natura di per sé raccolta e misurata della

democrazia tedesca. Vi persuaderanno che la ragione di questo senso della misura non è dispregio, bensì *venerazione* dello spirito; giacché la venerazione dello spirito rende scettici di fronte a programmi d'azione che mirano a «realizzarlo» a forza di politica. La democrazia tedesca non è autentica democrazia perché non è politica, non è rivoluzione. Politicizzarla, in modo che in questo punto venga a sanarsi e a sparire l'antitesi fra Germania e Occidente, è follia. Una simile trasformazione, come riconoscono i suoi stessi fautori, non si potrebbe realizzare con nuove istituzioni, con riforme del diritto elettorale e simili. Solo un mutamento delle strutture spirituali, la trasformazione integrale del carattere del popolo potrebbero arrivare a tanto, e questo è ovviamente quello che lo zapadnik[1] tedesco *desidera* e in cui, dunque, *ha fede.* Così vagheggia e vaneggia. Una perequazione economica volta a liberare le energie creatrici dell'individuo, uno strumento di pedagogia e di tecnica statale intesa a dare, semmai, libero sviluppo alle qualità politiche: questa è e sarà la «democrazia» tedesca, quanto dire più «tedesca» che «democrazia»; e *mai* la sua natura sarà «spirito politicizzato», mai cioè consisterà nel realizzare «idee» sul piano politico, nel mettere in scena certi begli 'affari' trasudanti spiritualità fra la sciabola e l'aspersorio da una parte e la «giustizia» dall'altra... Non è forse vero tutto questo?

Eppure, che certezza trionfale, non più bellicosa, anzi ormai tutta mutata in raggiante mitezza di pace, emana dalle citate parole di quel manifesto! È mai possibile passare sopra a tanta soggettiva certezza di vittoria con una semplice alzata di spalle? E non ho detto io stesso che le speranze di quel letterato, la sua fede, il suo trionfo hanno una forte parvenza di legittimità? L'invasione politico-spirituale dall'Occidente è davvero fallita in pieno come quella militare? Questo è già in partenza inverosimile per il fatto che la forza di resistenza dell'ethos nazionale della Germania è – diciamo una buona volta quel che sappiamo bene! – di gran lunga inferiore alla sua forza di resistenza militare. Quel tipo di invasione dunque *non* è fallita, e non poteva fallire perché ha incontrato non soltanto una debolezza morale ma anche un'accoglienza positiva: aveva già le strade preparate, e non soltanto da oggi o da ieri. L'ethos nazionale della Germania non può competere per chiarezza e specifi-

1. Zapadnik (dal russo *zapad*, occidente, tramonto), occidentalista, termine ricorrente nella polemica degli slavofili.

città con quello di altri popoli, gli manca nel senso proprio e traslato della parola la 'consapevolezza di se stesso'. Non è ben delimitato, ha dei 'cattivi confini' come li ha la stessa Germania; ma la sua debolezza più grande è la sua inettitudine alla parola. Non sa parlare bene; e quando lo si vuol *definire* a parole, queste suonano meschine e negative, proprio come quell'affermazione per cui «realizzare le idee» non è cosa da tedeschi. L'ethos della politica civilizzatrice ha invece nella sua bravura letteraria, nella sua retorica del cuore, l'impeto travolgente delle truppe d'assalto rivoluzionarie; conta ammiratori, amici, alleati entro le stesse mura, traditori per nobiltà d'animo, che gli aprono le porte. Fra poco sono cinquant'anni da quando Dostoevskij, che aveva occhi per vedere, si chiese quasi incredulo: «Sarà proprio vero che il radicalismo cosmopolitico ha già messo le radici anche in Germania?».[1] Questo modo di domandare equivale a una constatazione stupefatta, e lo stesso concetto, espresso in quella domanda, di radicalismo cosmopolitico o, più esattamente, internazionale, è in contrasto con l'assicurazione che ci viene fornita, secondo la quale l'idea che le democrazie nazionali possano un giorno riunirsi a costituire una democrazia europea o mondiale spiritualmente unitaria, sarebbe 'un'idea illusoria' dei nostri attuali nemici. Quello che Dostoevskij chiama il «radicalismo cosmopolitico» è un indirizzo spirituale che ha per mèta finale la società della civilizzazione democratica dell'«umanità», la république sociale, démocratique et universelle,[2] empire of hu-

1. Fëdor Michajlovič Dostoevskij, in un articolo, del 5 novembre 1873, per la rubrica *Inostrannye sobytija* (Accadimenti all'estero) da lui curata sulla rivista «Graždanin» («Il cittadino»). L'articolo uscì, ridotto, col titolo *Frankreich und Deutschland*, in F.M. Dostojewski, *Sämtliche Werke*, a cura di Arthur Moeller van den Bruck, 22 voll., Piper, München, 1907-1920, vol. XIII, *Politische Schriften*, trad. ted. di E.K. Rahsin, 1907, 2ª ediz. 1917, pp. 24-26. Gli altri scritti politici o politico-letterari di Dostoevskij di cui si serve Mann per questo libro sono contenuti o nel predetto vol. XIII oppure nel vol. XII, *Literarische Schriften*, trad. ted. di E.K. Rahsin, 1913. Cfr. anche la traduzione italiana di questo articolo, senza titolo, con la data 5 novembre 1873, in F. Dostoevskij, *Saggi critici*, a cura di Gianlorenzo Pacini, 3 voll., Mondadori, Milano, 1986, vol. III, pp. 205-13 (per la citazione, p. 205).

2. L'espressione «la république sociale, démocratique et universelle» (qui «démocratique» è posposto a «sociale») è mutuata dichiaratamente (si veda sotto, p. 443, dove gli aggettivi ricompaiono nella giusta successione) da *Besy* (1871-1873) di Dostoevskij, parte III, cap. VI (in francese nell'originale). Cfr. anche la traduzione italiana di Giorgio Maria Nicolai, *I demoni*, Sansoni, Firenze, 1958, p. 699.

man civilization. È davvero un'idea illusoria dei nostri nemici? Comunque, illusoria o no: non possono essere che nemici della Germania quelli che vagheggiano una siffatta 'idea illusoria', perché una cosa è certa, che in una fusione delle democrazie nazionali in una democrazia europea o mondiale non rimarrebbe più nulla della natura tedesca. La democrazia mondiale, l'impero della civilizzazione, la «società dell'umanità» potrebbe avere un carattere piuttosto latino o anglo-sassone, nel quale lo spirito tedesco finirebbe col diluire e sparire, verrebbe estirpato, non esisterebbe più. Richard Wagner una volta scrisse che davanti alla *musica* la *civilizzazione* si dissolverebbe come nebbia al sole. Che un giorno la musica, a sua volta, potesse dileguare davanti alla civilizzazione, alla democrazia come nebbia al sole, questo, Wagner non se lo è mai sognato...

Questo libro invece se lo sogna: un sogno intricato, opprimente e confuso; ma questo e niente altro è il contenuto delle sue angosce. «Finis musicae»: questa espressione compare in un punto del libro[1] e vale solo come simbolo onirico della democrazia. Il progresso dalla musica alla democrazia: questo sottintende il libro dovunque parla di 'progresso'. Quando però il libro sostiene e si sforza di dimostrare che la Germania si sta muovendo davvero e rapidamente e senza più freni nella direzione di tale progresso, questo va di certo *anzitutto* inteso come una forma retorica di difesa. È evidente infatti che il libro si batte contro quel progresso, gli contrappone una resistenza conservatrice. In realtà tutto il suo conservatorismo altro non è che opposizione in questo senso; tutta la sua malinconia e la sua rassegnazione per metà simulata, tutto quel suo buttarsi fra le braccia del romanticismo e anche la sua «simpatia con la morte»,[2] altro non sono che questo. Esso nega qualunque progresso per negare in ogni caso *questo* progresso, si serve di qualunque argomento, stringe perfino dubitose alleanze, aggredisce la 'virtù', incrosta di citazioni la 'fede', usa espressioni provocatorie sull' 'umanità': solo per contrastare siffatto progresso, il progresso della Germania dalla musica alla politica.

Ma a che serve tutto questo apparato? Che scopo ha, in fondo, la dannosa, compromettente prestazione offerta nella e con la galera di questo libro, questa fatica da nessuno richiesta o attesa e per la quale io non avrò nemmeno

1. Si veda sotto, p. 418.
2. Si veda sotto, p. 426 e p. 427 e nota 1.

un'ombra di gratitudine e di onore? Non ci si tormenta fino a questo punto per una cosa che poi non è, *per necessità*, tormentosa, che non importa, perché non se ne sa nulla, perché non se ne porta nulla addosso, *nel proprio sangue*. Dicevo che la Germania ha nemici entro la cerchia delle proprie mura, alleati e assertori della democrazia mondiale. E se poi questo fatto si ripetesse in un ambito più stretto? Se fossi io stesso ad alimentare, nell'intimo conservatorismo di me stesso, elementi che dessero appoggio al 'progresso' della Germania? Se la mia natura e – per quel che vale parlarne – la mia stessa opera non rispondessero interamente al mio pensiero, alle mie opinioni? Se io stesso con una parte del mio essere fossi invece già da tempo destinato a favorire il progresso della Germania verso quello che nel libro viene definito, con un nome tutt'altro che appropriato, 'democrazia' (e che solo superficialmente ha a che fare col diritto di voto)? E quale sarebbe quella parte del mio essere? Forse quella *letteraria*? Giacché la letteratura – torniamo a dire quel che sappiamo! – è fondamentalmente democratica e civilizzatrice, o meglio, è *lo stesso* che democrazia e civilizzazione. Sarebbe allora il mio lavoro di scrittore quello che mi porterebbe a contribuire per la mia parte al 'progresso' della Germania proprio *mentre* lo combatto da conservatore?

Con quanto ho così detto e domandato, ho raccolto i motivi delle seguenti considerazioni come in un preludio musicale. Al tempo stesso ho detto ciò che esse sono. Sono il resultato increscioso di un gruppo di problemi, l'esposizione di un dissidio, di un contrasto interiore. Il fatto che esse sono appunto questo, fa di questo libro, che non è un libro né un'opera d'arte, quasi un'altra cosa: quasi un fatto di poesia.

LA PROTESTA

Con la levità morbosa e l'impressionante genialità che rammenta un po' il consunto blaterare di certi personaggi religiosi dei suoi romanzi, Dostoevskij nel 1877 ragiona del problema tedesco, del problema mondiale della «Germania, l'impero che protesta». Da quando, egli dice, esiste una Germania, il suo compito è stato quello di protestare. «Non si tratta soltanto di quella formula di protestantesimo che si sviluppò ai tempi di Lutero, bensì del suo protestantesimo *eterno*, della sua protesta *perenne*, così come cominciò con Arminio contro il mondo romano, contro tutto quello che era romano e missione romana, e, in seguito, contro tutto quello che dall'antica Roma passò nella nuova e poi in tutti quei popoli che da Roma avevano accolto la sua idea, la sua formula e il suo elemento, la *protesta* contro gli eredi di Roma e contro tutto quello che costituisce tale retaggio».[1]

Dostoevskij passa poi a tratteggiare a grandi linee la storia dell'idea romana rifacendosi all'antica Roma con la sua idea di un organismo universale dell'umanità, con la sua fede nella realizzazione pratica di questa idea sotto la formula di

1. F.M. Dostoevskij, *Germanskij mirovoj vopros. Germanija – strana protestujuščaja*, in *Dnevnik pisatelja* (maggio-giugno 1877). Cfr. anche la traduzione italiana, *Il problema mondiale germanico. La Germania paese che protesta*, in *Diario di uno scrittore*, a cura di Ettore Lo Gatto, Sansoni, Firenze, 1963, nuova ediz. 1981, p. 937. Per quanto riassunto nel capoverso che segue, cfr. *ibid.*, pp. 938-39.

una monarchia universale. La formula, dice, è caduta, l'idea no, perché l'idea è quella dell'umanità europea, la cui civiltà si è formata su quell'idea vivendo solo per quella. Il pensiero della monarchia universale romana è stato poi sostituito da quello dell'ecumene in Cristo: donde la scissione di questo nuovo ideale in due, quello *orientale*, che Dostoevskij definisce l'ideale dell'unificazione prettamente spirituale delle creature, e quello *euro-occidentale*, cattolico-romano, papale, nella cui conformazione l'idea non ha, invero, abbandonato il suo carattere cristiano e spirituale, ma ha conservato l'antica tradizione romana, politica e imperiale. Da allora, continua Dostoevskij, l'idea dell'unificazione universale ha fatto sempre nuovi progressi attraverso continui mutamenti; ma gli sviluppi di questo sforzo hanno finito col causare la perdita della parte essenziale dei princìpi cristiani. Gli eredi dell'antico mondo romano, giunti al punto di respingere spiritualmente il cristianesimo, respinsero con quello anche il papato; ciò accadde nella Rivoluzione francese, la quale altro in fondo non fu che l'ultima modificazione formale e organica di quella stessa formula antico-romana dell'unificazione universale. L'attuazione di tale idea – sempre secondo il corso dei pensieri di Dostoevskij – fu molto imperfetta. La più completa soddisfazione regnava, è vero, in quella parte della società che nel 1789 aveva assunto la supremazia politica, cioè nella borghesia; la quale celebrò il suo trionfo e ritenne che non fosse più necessario andare oltre. Ma quegli spiriti che, secondo le imperiture leggi della natura, sono destinati ad alimentare l'eterna irrequietudine del mondo, a ricercare nuove formule dell'ideale e del nuovo verbo che sono indispensabili per lo sviluppo organico dell'umanità, si misero dalla parte degli umiliati, degli offesi, ai quali la nuova formula rivoluzionaria dell'unificazione del genere umano non aveva dato niente o ben poco: il socialismo pronunciò allora il suo nuovo verbo.

E la Germania? E i tedeschi? Dostoevskij dice: «L'aspetto caratteristico, essenziale di questo popolo grande, orgoglioso e singolare è consistito sempre, fin dal primo momento in cui fece la sua apparizione nel mondo della storia, nel fatto che mai, né nei suoi destini, né nei suoi princìpi, ha accettato di unificarsi con l'estremo mondo occidentale, cioè con tutti gli eredi dell'antico patrimonio romano. Contro quel mondo lo spirito tedesco ha protestato per tutto il corso degli ultimi duemila anni e, anche se non ha pronunciato il proprio verbo, se non ha ancora mai formulato in

termini precisi il suo ideale che sostituisse positivamente l'antica idea romana da lui stesso distrutta, in cuor suo è stato, credo, pur sempre» – e questo è un punto poderoso della sua trattazione, ci si accorge d'un tratto con chi abbiano a che fare: col primo psicologo della letteratura universale – «convinto che un bel giorno avrebbe saputo pronunciare questo nuovo verbo e guidare con quello l'umanità. Già con Arminio incominciò a combattere contro il mondo romano. Nell'èra del cristianesimo romano contrastò alla nuova Roma, più di ogni altro popolo, l'egemonia. Infine protestò nella maniera più vigorosa, traendo cioè la formula nuova della sua protesta dai precordi spirituali ed elementari del mondo germanico. La voce di Dio echeggiò in lui e annunciò la libertà dello spirito. La frattura fu tremenda e generale, la formula della protesta era stata trovata e trovò il suo compimento, anche se fu ancora una volta una formula negativa e la parola positiva ancora non fu pronunciata...».[1]

Dopo questa impresa, continua a un dipresso Dostoevskij, lo spirito tedesco si smorza per lungo tempo. Ma il mondo occidentale, sotto l'influsso della scoperta dell'America, della nuova scienza e dei nuovi princìpi, «cerca di rigenerarsi a una nuova verità», di avviarsi in una fase nuova di vita: e il primo tentativo di questa trasformazione è la Rivoluzione. Che avvenimento sconvolgente è quello per lo spirito germanico! Il quale, in fondo, accenna Dostoevskij, riesce a intenderla non più di quanto lo spirito romano era riuscito a capire la Riforma; arriva quasi al punto di perdere la sua stessa individualità, di perdere la fede in se stesso. «Non era in grado di dire nulla contro le nuove idee dell'estremo mondo euro-occidentale. Il protestantesimo di Lutero aveva il suo tempo più felice ormai alle spalle, ma l'idea dello spirito libero, della libera indagine era stata accettata dalla scienza del mondo intero. Quel gigantesco organismo che era la Germania sentiva più che mai di non avere corpo né forma alcuna che lo potesse esprimere. Sorse allora in esso l'impetuosa esigenza di comporsi almeno esternamente in una struttura unica e organica, in vista delle imminenti nuove fasi della sua lotta perpetua col più avanzato mondo occidentale ...».[2]

Chi si abbandona a contemplare i grandi sconvolgimenti,

1. Cfr. anche *ibid.*, p. 940.
2. Cfr. anche *ibid*, pp. 940-41.

le catastrofi dirompitrici, rischia sempre il sospetto di essere stimolato dall'ambizione di mettere il suo ingegnuzzo alla prova con un terremoto. In situazioni immani e spaventose lo spirito appare facilmente una semplice frivolezza. Eppure senza lo spirito non è possibile farsi ragione di cosa alcuna, anche minima, per non parlare dei grandi fenomeni della storia, i quali hanno tutti un duplice volto. Se dalla Rivoluzione francese si toglie 'la filosofia' non ne resta che una rivolta provocata dalla fame, un rovesciamento dei rapporti di proprietà. Ma chi potrebbe negare che così ragionando si farebbe un torto grave alla Rivoluzione francese? Lo stesso vale per gli avvenimenti che ci toccano in questo nostro tempo; è impossibile trovarci d'accordo con quelle anime candide ed esacerbate le quali, per un comprensibile timore delle terze pagine, sostengono che l'unica realtà di questa guerra è lo spettacolo che essa offre, cioè quello di una miseria indicibile, e che dunque è da spudorati escogitare un qualche suo senso recondito, falsificare, abbellire questa orrenda realtà cercando di contrabbandare significati spirituali. L'invito a una tale rinuncia è disumano anche se nasce da un dolore umanitario per il declino della fraternità fra gli uomini. Umanitario e umano non sono sempre la stessa cosa.

La visione che Dostoevskij ha della storia europea, o piuttosto della parte singolare e contraddittoria che in essa ha la Germania, non è meno vera per il fatto di essere geniale. Credo di saper vedere anch'io che questa sua interpretazione si prende alcune libertà, ha certi aspetti unilaterali e addirittura sbagliati. Per esempio, quando dichiara che lo sviluppo dell'idea unitaria d'impronta romana ha portato, nella Rivoluzione, alla perdita della parte *essenziale* dei princìpi cristiani, mi sembra che Dostoevskij scambi il cristianesimo con la Chiesa, proprio come aveva fatto la stessa Rivoluzione. Tutto il culto della ragione infatti, tutto l'odio anticlericale, tutto il sarcasmo scatenato contro i dogmi e le leggende delle religioni positive in generale e in particolare contro il «bastardo di una sposa infedele»,[1] non impedì che la Ri-

1. Il topos del «bastardo» riferito al papa risale al tempo di Lutero che nelle *Tischreden* definisce «spurius» («spurius ex» – anche «spurius de» – «genere Medices»), reso nelle varie trascrizioni e traduzioni con «ein florentzisch hurnkindt», «ein Florentzisch hurn khindt» e, nell'elaborazione fatta da Johannes Aurifaber nel 1566, «ein Bastard oder Hurenkind», papa Clemente VII (1523-1534), Giulio de' Medici, che avrebbe reagito a tale accusa con la battuta: «E che male c'è? Dopo tutto, anche Cristo è un bastardo» (cfr. Martin Luther, *Werke*, 'Kritische Gesamtausga-

voluzione, per quel tanto di impronta rousseauiana che aveva in sé, serbasse anche una buona parte di cristianesimo, di universalità cristiana, di cristiana sensibilità. Non a caso Madame Roland, nella sua lettera al papa, parla di «quei princìpi evangelici che respirano la più pura democrazia, la più tenera umanità e la più perfetta uguaglianza».[1] È anche facile constatare che, fino al giorno d'oggi, tutto il rousseauianesimo, tutto il radicalismo democratico, tutto il rivoluzionarismo epigonico è pronto in qualsiasi momento a far della morale alla maniera cristiana, anzi ad appellarsi al cristianesimo come suo sodale. Infine ci sarà pure una qualche ragione se dalla parte dei nemici, dal campo della 'civilizzazione', si è potuto scagliare contro la Germania, contro la Germania di questa guerra, il rimprovero di *paganesimo* e di segreto culto per Odino. Una qualche ragione ci sarà, penso io, dato che proprio in mezzo a noi è stata coniata la storiella per cui gli unici cristiani oggi in Germania sarebbero gli ebrei. Per quanto riguarda però il rapporto dello spirito tedesco col mondo romano, Dostoevskij tiene conto di una sola, mi pare, delle due grandi vicende simboliche vissute dai tedeschi, trascurando invece, a bella posta, l'altra: vede cioè solo il fatto tedesco di 'Lutero a Roma', ma non vede l'altro, quello (debbo qui limitarmi a ricondurre in formule questi problemi) di 'Goethe a Roma', che per molti tedeschi è stato più importante e anche più caro.

La sintesi tracciata da Dostoevskij è a grandi linee e unilaterale, ma profonda e valida, anche se non dobbiamo dimenticare che i pensieri validi non sono validi in tutte le epoche. Questa interpretazione venne formulata sotto l'impressione della personalità di Bismarck, pochi anni dopo la guerra franco-tedesca; allora conteneva un massimo di verità che col passare del tempo ha perduto un po' della sua carica, sicché abbiamo potuto leggerla ieri senza sentirci poi troppo colpiti, anzi senza sentirla e capirla nella sua interezza. Oggi non abbiamo bisogno di leggerla, eppure ci troviamo a partecipare di quella sua verità, ad averne piena visio-

be', H. Böhlaus Nachfolger, Weimar, 1883 sgg., *Tischreden*, 6 voll., 1912-1921: i discorsi n. 1359, vol. II, 1913, pp. 69-70; n. 2386b, vol. II, pp. 440-41; n. 2485, vol. II, pp. 482-83; n. 2733a e b, vol. II, pp. 621-24; n. 6220, vol. V, 1919, p. 547). Lo stesso apprezzamento di Lutero su papa Clemente si trova anche nelle sue lettere di quel periodo (1532).

1. Cfr. la lettera del 23 novembre 1792, redatta da Madame Roland per «Le Conseil exécutif provisoire de la République Française», indirizzata «Au Prince-évêque de Rome», in *Lettres de Madame Roland*, a cura di Claude Perroud, 2 voll., Imprimerie Nationale, Paris, 1900-1902, vol. II, p. 443.

ne. Si tratta infatti di una meditazione di guerra, di una guerresca verità, e in tempi di guerra questa concezione dell'«impero che protesta» arde del suo ardore di verità più possente e convincente per ognuno di noi: in fondo, fin dal primo momento, si formò su quella una totale e corale unanimità. In questo pensiero la Germania era d'accordo coi nemici, e non solo coi nemici esterni, bensì anche con i cosiddetti nemici interni, con quegli spiriti cioè che si trovano in mezzo a noi e protestano contro la protesta tedesca, quegli animi rivolti con fidente affetto all'Occidente europeo e dei quali ci proponiamo di parlare ancora. Tutti, dico, amici e nemici, erano e sono della stessa opinione, anche se non mossi dallo stesso sentimento, il che è tutt'un'altra cosa. Quando, per esempio, Romain Rolland nel suo libro di guerra dice che io, in un certo mio articolo che forse qualche mio lettore ricorda (*Pensieri di guerra*, del novembre 1914),[1] somigliavo a un toro infuriato che a testa bassa corre a infilarsi nella spada del torero, che io rivendicavo tutte le accuse degli avversari come altrettanti titoli di gloria per la Germania fornendo armi ai nemici suoi, mostrandomi insomma *d'accordo* con loro e nella maniera più sprovveduta,[2] mette solo in chiaro quella differenza fra opinione e sentimento su cui di fatto poggia ogni ostilità spirituale. Infatti, dove non esiste alcuna base comune di pensiero, non può sussistere alcun contrasto, vi domina un indifferente distacco; solo dove si pensa allo stesso modo ma si sente in modo diverso, lì è avversione, lì cresce l'odio. In fondo si tratta di un europeo *dissidio tra fratelli*,[3] mio buono e caro signor Rolland.

Era dunque ugualmente chiaro a tutti fin dal primo momento, penso io, che le radici spirituali di questa guerra, che ha tutti i titoli possibili per chiamarsi 'guerra tedesca', affondano nel 'protestantesimo' organico e storico della Germania; era chiaro che questa guerra rappresenta in sostanza una nuova esplosione, la più grandiosa forse e alcuni credono l'ultima, dell'antichissima lotta dei tedeschi contro lo spirito dell'Occidente e anche della lotta del mondo ro-

1. L'articolo *Gedanken im Kriege*, pubblicato in «Die neue Rundschau», fu poi incluso nel citato libretto *Friedrich und die große Koalition*; in *GW*, vol. XIII, pp. 527-45.

2. Cfr. la nota di Romain Rolland (1915) al suo articolo *Pro Aris* (1914) in *Au-dessus de la Mêlée*, P. Ollendorff, Paris, 1915, pp. 13-14.

3. Allusione alla tragedia di Franz Grillparzer, *Ein Bruderzwist in Habsburg* (1872), che tratta, appunto, di un 'dissidio tra fratelli' in casa Asburgo.

mano contro la pervicace Germania. Nessuno può togliermi l'idea che tutto il 'patriottismo' tedesco in questa guerra – e specialmente quello che si è manifestato in forma inattesa o quasi – è stato ed è, nella sua sostanza, una presa di posizione istintiva, innata, spesso solo più tardi ragionata, proprio in appoggio a quel protestantesimo; che in questa guerra il volto della Germania resta fisso a occidente nonostante il grande pericolo fisico che minacciava e ancora minaccia da oriente. Il pericolo a oriente era tremendo, e bisognò pure distogliere quei cinque corpi d'armata dal fronte occidentale, anche se così i francesi ottenevano la loro grande victoire sur la Marne: chiunque di noi, interrogato in proposito, avrebbe approvato la decisione di spostarli, perché nella Prussia orientale le cose ovviamente non potevano andare avanti così. Ma ciò non cambia il fatto che questa Russia, così informe e pericolosa, nella guerra attuale è soltanto uno strumento dell'Occidente e che sul piano spirituale può essere oggi presa in considerazione solo nella misura in cui è liberale al modo dell'Occidente, in quanto cioè fa parte dell'Intesa nella quale si è, bene o male, inserita (non troppo male del resto, a quanto dimostra l'affascinante conversazione che il signor Sazonov, il ministro degli Esteri russo,[1] si è premurato di avere con un romanziere inglese sul tema dell'umiltà del peccatore, tanto umana e cristiana e contrapposta all'insopportabile «rigido moralismo» prussiano: conversazione davvero molto interessante e brillante su cui la nostra stampa ha cercato di fare dell'ironia nel più inopportuno dei modi), di quell'Intesa che, compresa l'America, è l'unione del mondo occidentale, degli eredi di Roma, della 'civilizzazione' contro la Germania, la Germania protestante di una protesta possente come non mai.

1. Sergej Dmitrievič Sazonov (1860-1927) fu ministro degli Esteri della Russia dal 1910 al 1916.

Quando definisce i tedeschi «un popolo grande, orgoglioso e singolare» Dostoevskij sa ben dominarsi, giacché noi sappiamo che era assai lontano dall'amare la Germania; non perché avesse eccessiva simpatia per l'estremo Occidente, ma perché ai suoi occhi la Germania, a onta del suo protestantesimo, faceva parte di quella «volubile Europa» che disprezzava nel fondo dell'anima. C'è, dunque, nella sua maniera di parlare della Germania molto dominio di sé, quella giusta moderazione che deriva dalla sua ampia e libera visione storica. Infatti, invece di «orgoglioso e singolare», avrebbe potuto dire «riottoso, caparbio, malevolo», e sarebbero state ancora assai miti espressioni in confronto a quelle che l'Occidente 'romano' con la sua grande costumatezza non ha mancato di farci pervenire durante la guerra. Effettivamente la definizione data da Dostoevskij di ciò che da sempre è proprio e speciale dei tedeschi, dell''eterno tedesco', contiene tutta la giustificazione e la spiegazione della solitudine tedesca fra Oriente e Occidente, della repugnanza del mondo per la Germania, dell'antipatia, dell'odio che essa deve sopportare e da cui deve difendersi, stupefatta e dolente per questo universale odio che non capisce perché conosce ben poco anche di se stessa e comunque non è troppo progredita nella conoscenza dei fatti interiori. In quella formula è la spiegazione e la giustificazione anche dell'immane *coraggio* che la Germania ha saputo farsi, senza

esitare, contro il mondo che la circonda, contro l'Occidente romano, che oggi è quasi dappertutto, a oriente, a sud, addirittura a nord e al di là dell'oceano, dove si innalza il nuovo Campidoglio, la spiegazione di quel suo cieco eroismo che si erge gigantesco a dare colpi in ogni direzione... In essa resulta chiaro perfino il significato positivo di quel termine «barbarie» che perciò non è logico respingere con indignazione: giacché gli eredi di Roma, esperti come sono di parole, non potevano trovare una parola migliore, più semplice, più persuasiva e sobillatrice di questa, per qualificare tale istintiva protesta insorgente da sempre contro il loro mondo. Il peggio infatti non è che la Germania abbia sempre rifiutato di accomunare la sua volontà e le sue parole con quelle della civilizzazione romana. Quello che a essa contrapponeva era soltanto la sua volontà, cocciuta, riluttante, disturbatrice, una volontà «singolare», ma non la sua parola, perché non l'aveva, era senza parole, non le amava, non ci credeva, alle parole, come fa invece la civilizzazione, opponeva una resistenza muta, inarticolata, per cui non c'è dubbio che ancor più della sua resistenza siano state la sua mancanza di parole, la sua incapacità di articolarsi a essere sentite dalla civilizzazione come «barbare» e suscitatrici di odio. La parola, la formulazione della volontà, come tutto quello che ha a che fare con la forma, ha un potere conciliante, accattivante; specialmente quando la parola è bella, generosa, seducente nella sua chiarezza programmatica, alla fine riesce a conciliarci con qualunque tipo di volontà. La parola è indispensabile per conquistare simpatie. A che serve un immane coraggio senza la parola generosa? A che serve la testarda persuasione che «saremo capaci un bel giorno di dire la nostra parola e guidare con quella l'umanità», se poi nel momento decisivo non la sappiamo o non la vogliamo dire (perché in fondo il resultato è lo stesso: saperla dire è una conseguenza del volerla dire, la facilità di parlare discende dall'amore per la parola e viceversa). Senza la parola non si può guidare l'umanità. Un coraggio immane è barbaro senza un ideale articolato in parole a cui serve. La parola soltanto rende la vita degna dell'uomo. Non avere parole è indegno dell'uomo, è cosa disumana. Non soltanto l'umanesimo, ma lo stesso spirito di umanità, la dignità, il rispetto che l'uomo ha per sé e per gli altri uomini, sono – per intima, eterna convinzione della civilizzazione improntata a Roma – stretti in un nodo indissolubile alla letteratura; non alla musica, o almeno non certo necessariamente.

Anzi, al contrario, la musica ha con l'umanità un rapporto talmente più labile di quello che stringe umanità e letteratura, che la disposizione per la musica viene giudicata dalla virtù, così com'è intesa dai letterati, almeno malfida, almeno sospetta. Né è diverso il rapporto con la poesia, che viene a trovarsi in una situazione simile a quella della musica; la parola e lo spirito hanno nella poesia una parte troppo indiretta, furbesca, irresponsabile e dunque altrettanto malfida. Con la letteratura, invece, con lo spirito articolato in parole, il rapporto è validissimo: civilizzazione e letteratura sono una cosa unica e identica.

L'Occidente romanizzato ha il marchio della letteratura che lo separa dal mondo germanico, o più esattamente da quello tedesco, che, si prenda come si vuole, è decisamente non letterato. L'humanitas letteraria, l'eredità di Roma, lo spirito classico e la classica ragione, la parola generosa a cui si addice il generoso gesto, la bella frase che impenna i cuori e nobilita l'uomo,[1] che ne celebra la bellezza e la maestà, l'arte del parlare accademico in onore dell'umana stirpe, questo è quanto rende degna di esser vissuta la vita nell'Occidente romano e fa di ogni uomo un vero uomo. Questo è lo spirito che toccò lo zenit al tempo della Rivoluzione, che fu il suo spirito stesso, il suo 'modello classico', e che poi, quando si fece giacobino, si rattrappì in formule letterarie e scolastiche, in dottrina omicida, in pedanteria di tirannici maestri di scuola. Maestri di quello spirito sono i letterati e gli avvocati, portaparola del 'terzo stato' e della sua emancipazione, araldi dell'illuminismo, della ragione, del progresso, della 'filosofia', contro i signori, contro l'autorità, la tradizione, la storia, il 'potere', la monarchia e la Chiesa, gli araldi, insomma, dello *spirito*, che essi considerano lo spirito incondizionato, unico nella sua splendente verità, lo Spirito in sé, mentre lo spirito che essi intendono e conoscono è solo quello politico della rivoluzione borghese. Che 'lo spirito' in questa accezione politica e civilizzatrice della parola sia una *faccenda* della borghesia, anche se non è stata una sua scoperta (giacché in Francia lo spirito e la formazione spirituale non hanno avuto un'origine borghese, bensì nobile e signorile; la borghesia li ha poi semplicemente usurpati), è un dato di fatto storico che viene del tutto inutilmente

1. «Generös», «herzerhebend» e «menschenwürdig» sono aggettivi con cui Mann gratifica qui e a più riprese (si veda sotto, pp. 75, 169, 244, 289, 312, ecc.) la democrazia con la sua retorica e dunque il civil-letterato.

contestato. Il rappresentante di quello spirito è effettivamente il borghese eloquente, l'avvocato letterato, come ho detto, patrocinatore del terzo stato, dei suoi interessi spirituali nonché, sarà bene ricordarlo, di quelli materiali. La marcia vittoriosa di questo spirito, la sua progressiva espansione conseguente al dirompere delle enormi energie sconvolgitrici in esso riposte, potrebbe essere considerata un duplice processo di saturazione insieme borghese e letteraria del mondo. Quella che noi chiamiamo e si autodefinisce 'civilizzazione' non è altro che questa marcia trionfale, l'espansione dello spirito politicizzato e intriso di letteratura fino a trasformare in una sua colonia tutto il mondo abitato. L'*imperialismo della civilizzazione* è l'ultima forma di quell'idea unificatrice romana contro la quale la Germania 'protesta'. Contro nessun'altra variante di quell'idea aveva mai protestato con tanta passione, lottato in modo così tremendo come contro quest'ultima. Oggi l'intesa, l'unione di tutte quelle comunità che appartengono all'impero dello spirito borghese, si chiama – con termine francese, si capisce – la 'Entente', ed è una entente veramente cordiale, un'unione di intese quanto mai cordiali e, nonostante qualche differenza di temperamento, qualche divergenza di ambizioni politiche, davvero eccellenti nello spirito e nella sostanza: diretta contro questa Germania che protesta, che si oppone al compimento, alla definitiva affermazione di siffatto impero. La battaglia di Arminio, le lotte contro il papa di Roma, Wittenberg, il 1813, il 1870 furono un gioco da bambini in confronto a questa lotta tremenda, temeraria e nel senso più alto dissennata contro l'Entente mondiale della civilizzazione, una lotta che la Germania ha preso sulle sue spalle con un senso di veramente germanica ubbidienza al proprio destino o, per usare un'espressione un po' più dinamica, alla sua missione, alla sua eterna e congenita missione.

> Si credeva che l'ideale degli slavofili fosse quello di «mangiare ravanelli e scrivere denunce». Già, denunce! Così come apparvero, con quel loro modo di vedere le cose, stupirono al punto che i liberali incominciarono a impensierirsi, ad aver paura: che putacaso quella stramba gente volesse alla fin fine denunciare loro?
>
> DOSTOEVSKIJ[1]

Tuttavia le grandi comunità nazionali *non* hanno poi – già sarebbe noioso se fosse altrimenti – quell'unità spirituale che dimostrano in tempi di guerra, e anche allora solamente a tratti. Non lasciamoci prendere a questo punto dalla tentazione di fare una simile verifica in altri paesi. Noi abbiamo da occuparci, anzi, da pre-occuparci, della Germania; e si può constatare senza ombra di sciovinismo che ogni preoccupazione spirituale per la Germania si è dimostrata sempre e non poco fruttuosa. A nostro dimesso parere, le cose in Germania si pongono come segue.

I contrasti che allentano e rendono problematica l'intima unità e compattezza spirituale delle grandi comunità europee, sono a un dipresso dovunque gli stessi, in sostanza sono un fatto europeo. Tuttavia hanno caratteristiche profondamente diverse da popolo a popolo e si amalgamano, nel loro complesso, con l'insieme della propria nazione. Avviene così che un francese radical-repubblicano sia un francese autentico, schietto, intero e inequivocabile, giusto quanto può esserlo un francese clerical-monarchico, e un inglese liberale sia inglese esattamente quanto un suo compatriota

1. F.M. Dostoevskij, *Pridirka k slučaju,* in *Dnevnik pisatelja* (agosto 1880). Cfr. anche la traduzione italiana, *Un cavillo per l'occasione. Quattro lezioni su temi diversi a proposito di una lezione datami dal signor Gradovskij. Con una allocuzione al signor Gradovskij,* in *Diario di uno scrittore,* ed. cit., p. 1292.

conservatore; tutto sommato, un francese si intende con un francese, un inglese con un inglese meglio che con chiunque altro e comunque benissimo. Esiste invece un paese, un popolo, dove le cose stanno in altro modo: un popolo che non è nazione in quel senso sicuro e scontato per cui i francesi o gli inglesi formano una nazione, e forse non lo sarà mai perché la storia della sua formazione, il suo concetto di umanità si oppongono a che lo diventi; un paese la cui intima unità e compattezza vengono, per quei contrasti spirituali, a essere non solo complicate ma addirittura quasi annullate; un paese in cui quelle contraddizioni si rivelano più impetuose, più radicali e maligne, meno conciliabili che in qualunque altro posto – e questo avviene perché in quel paese esse non sono affatto tenute unite, o solo a mala pena, da un legame nazionale, né in qualche modo sussunte in una visione d'insieme, come avviene invece di regola in ogni altro popolo con le sue contrastanti opinioni. Questo paese è la Germania. I dissidi spirituali della Germania sono dissidi di ben poco nazionali, quasi puramente europei; privi, o quasi, di una comune tinta nazionale, gli elementi in contrasto si fronteggiano senza comporsi in una sintesi. Nell'anima della Germania vengono gestiti i contrasti spirituali dell'*Europa*, gestiti nel senso della maternità e in quello della rivalità. Questo è il destino peculiare, nazionale, della Germania, la quale resta sempre il campo di battaglia, anche se non più fisico – questo è riuscita a impedirlo di recente –, almeno spirituale dell'Europa. E quando io dico 'l'anima tedesca' non intendo soltanto l'anima della nazione nel suo insieme; intendo invece proprio l'anima singola, la testa e il cuore dell'individuo tedesco, intendo addirittura me stesso. Essere campo di battaglia spirituale per tutte le contraddizioni dell'Europa: questo è propriamente tedesco. Non è tedesco invece prendere la cosa alla leggera, denunciare la debolezza nazionale, la «segreta infinità», come dice Nietzsche,[1] del proprio popolo, assumendo semplicemente un atteggiamento alla francese. Chi aspirasse a fare della Germania una semplice democrazia borghese secondo il senso e lo spirito romano e occidentale, la defrauderebbe di quanto ha di meglio e di più serio, cioè di quella problematica che costituisce di fatto la sua peculiarità nazionale: finirebbe col rendere la Germania noiosa, piatta, balorda e non più tede-

1. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (1886), VIII, 241, in *WS*, vol. II, p. 707; per il contesto, si veda anche sotto, p. 248.

sca, con l'essere lui un anti-nazionalista per la sua pretesa che la Germania diventi nazione in un senso e in uno spirito che le sono stranieri...

È un'aspirazione, questa, davvero singolare. Eppure esistono tedeschi di questo tipo, e sarebbe del tutto errato credere che per la Germania le cose siano così semplici come potrebbe sembrare stando alla grande formula dell'«impero che protesta». Chi ancora non lo sapesse deve assolutamente imparare – giacché è un fatto molto importante e molto interessante – che in Germania esistono certi spiriti i quali non solo non aderiscono alla 'protesta' della loro comunità contro l'Occidente romanizzato, ma anzi considerano come loro compito e missione precipua protestare nel modo più appassionato *contro* quella protesta, e con tutte le forze del loro talento tendono alla più stretta congiunzione della Germania con l'impero della civilizzazione. Ma mentre chi dall'interno avversa la Francia ufficiale e più autorevole, proprio la Francia più autorevole, si schiera poi in guerra con estrema decisione dalla parte del suo paese, i nostri controprotestanti non offrono al proprio paese impegnato nella lotta né appoggio, né simpatia, anzi, con grande entusiasmo dichiarano – per quanto sono possibili oggi tali prese di posizione – di essere dalla parte opposta della barricata, per il mondo dell'Occidente, per l'Entente, specie per la Francia: e diremo subito perché specie per la Francia. Mi guarderò bene dal definire siffatti spiriti come 'non-tedeschi'. Il concetto di 'tedesco' è un abisso senza fondo, per cui bisogna andare estremamente cauti nel negarlo e nel servirsi della definizione 'non-tedesco', per non averne inciampi e danni. Mi guardo dunque bene, a costo di sembrare un ipocrita, dal definire 'antipatriottici' spiriti di tal genere. Mi limito a dire questo: il loro patriottismo si configura in modo che essi vedono il presupposto della grandezza o, se non della grandezza, almeno della fortuna e della bellezza del loro paese, non in quella sua «singolare» natura che di per sé irrita e attira l'odio; la vedono bensì, ripeto, nel suo aderire senza condizioni al mondo della civilizzazione, della letteratura, della democrazia che con la sua retorica impenna i cuori e nobilita l'uomo; ed effettivamente, una volta così sottomessa la Germania, quel mondo sarebbe davvero completo: il suo impero diverrebbe pieno e totale, senza più alcuna opposizione.

Il tipo di questo sostenitore tedesco della civilizzazione letteraria è, si capisce, il nostro *letterato radicale* che io mi

sono abituato a chiamare il 'letterato della civilizzazione'; si capisce, perché questo radical-letterato, questo rappresentante dello spirito letterato e politicizzato, insomma, democratico, rampollo della Rivoluzione, ha il suo spirituale domicilio nell'ambito e nel paese dove quella è maturata. Effettivamente l'espressione 'letterato della civilizzazione' è un vero pleonasmo. Ho già detto infatti che civilizzazione e letteratura sono la stessa cosa. Non si è letterati se non si aborre per istinto la «singolarità» della Germania, se non ci si sente legati all'impero della civilizzazione, o più precisamente: quando si è un letterato, si è già quasi un francese, anzi un francese di stampo classico, cioè un francese della Rivoluzione. Dalla Francia della Rivoluzione infatti il letterato attinge le risorse della propria tradizione, in quella è il suo paradiso, la sua età dell'oro, la Francia è il suo paese, la Rivoluzione la sua grande epoca; quelli erano i suoi bei tempi, quando si chiamava ancora 'filosofo' e davvero poteva mediare, diffondere, preparare politicamente l'avvento della nuova filosofia, quella dell'umanità, della libertà, della ragione...

Quando parlo del letterato tedesco della civilizzazione, addosso al quale questo aggettivo nazionale fa un effetto strano, non intendo parlare di certa gente e gentaglia a cui si farebbe troppo onore dedicandole una qualunque attenzione: non mi riferisco insomma a certa marmaglia che scribacchia e si esagita e va spacciando la civilizzazione internazionale, marmaglia il cui radicalismo è pura mascalzoneria, il cui 'letteratume' è mancanza di qualunque radice e sostanza, a quella feccia della letteratura che *come* feccia e fermento nazionale potrà essere di una qualche utilità al progresso, ma *difetta* di qualità personali oppure dispone di un'umanità da prendersi con le molle. Io parlo dei rappresentanti qualificati e *nobili* di questo tipo, giacché ne esistono. Esiste senza dubbio, parlando in genere, una misura di talento innato, di spirito e di arte, che non si lascia sopraffare da una critica condotta secondo il concetto nazionale, o meglio una misura con la quale si può determinare quel concetto stesso, forse anche rifarlo nuovo, modificarlo; queste cose non le dimentico. Né trascuro il fatto che quando si ha un simile formato spirituale si è già una componente del destino della propria nazione; e se poi è forse una componente infausta, tanto peggio per la nazione. Tanto peggio per lei, dico io: è una sua mala sorte, dipende da lei, rientra nella sua natura stessa, se proprio nella sua ora più grave viene

abbandonata a se stessa, anzi più che abbandonata da alcuni dei suoi spiriti migliori. Quando ci si batte contro questi spiriti, contro la loro tendenza nonostante il loro valore, si smette di essere degli artisti: come tali si era abituati a stimare la qualità in sé, senza troppo preoccuparsi di questa o quella tendenza. Si diventa provvisoriamente persone politiche, sicché dobbiamo ancor più guardarci dai peccati dei politici, per esempio da quello di attribuire all'avversario intenti non spirituali, cioè di bassa lega, anche nel caso che questo invece fosse già avvenuto nei nostri confronti. La coscienza di avere il 'progresso' dalla propria parte mette addosso ovviamente una tale sicurezza e coscienza morale di sé che sfiora l'irrigidimento e fa credere di poter nobilitare la volgarità stessa per il semplice fatto che se ne fa uso. Questa è una scusa. Noi invece, che ci sentiamo moralmente meno corazzati, siamo, per forza, più timorosi... Ma veniamo al dunque.

Dunque il radical-letterato tedesco appartiene col corpo e con l'anima all'Intesa, all'impero della civilizzazione. E non è che abbia per questo da lottare con se stesso o che i tempi provochino in lui una dolorosa lacerazione interiore; non è che si senta legato all'una *e* all'altra parte e quindi spinto a predicare all'una parte *e* all'altra, ammonendo, punendo o conciliando, cercando, come il soave Romain Rolland, di porsi al di sopra della mischia. Quello invece si butta *nella* mischia a capofitto, ma a fianco del nemico. Fin dal primo momento ha assunto automaticamente la posizione dell'Intesa, ed è naturale, perché quella era sempre stata la sua. Con infallibile precisione sentiva, pensava e diceva esattamente quello che, in quel momento o subito dopo, hanno detto giornalisti o ministri dell'Intesa. Era audace, originale, ma solo in modo relativo, agli occhi dei tedeschi. Provò, credo, a far passare per tragico il suo isolamento, il che non era poi troppo giusto perché quella solitudine valeva solo per l'interno della Germania, non è che egli pensasse pensieri davvero solitari. Quel che pensava non era particolarmente elevato e superiore, non abbracciava più vasti orizzonti: quelle cose avrebbero potuto trovarsi in qualsiasi giornale dell'Intesa, e c'erano difatti; insomma, egli pensava come chiunque in qualunque paese nemico, e questo io non lo chiamo tragico isolamento. Si può dire che gli andò bene in quelle prime settimane e mesi di guerra che la gente del suo paese, quella non civilizzata dalla letteratura, non scorderà per tutta la vita; gli andava bene allora, quando il

mondo, l'opinione pubblica democratica del mondo erano scatenati contro la Germania, su cui pioveva sozzura. Gli andava benissimo, dico, perché tutto quello che allora e più tardi questo popolo «grande, orgoglioso e singolare» ha dovuto sentirsi dire e subire, a lui non faceva né freddo né caldo, non lo scalfiva, non lo colpiva affatto. Lui si era escluso, dava ragione agli altri; quel che gli altri dicevano, lui l'aveva già detto da tanto. Non-tedesco? Con tutte le forze io mi rifiuto di definirlo non-tedesco e non cesserò mai di rifiutarmi fino a che non mi vengano meno le forze. Si può essere tedeschi al massimo grado e nello stesso tempo non meno antitedeschi. Tedesco vuol dire abisso, teniamoci fermi a questa verità. Mai e poi mai, dunque, costui è non-tedesco: è solo un esempio sbalorditivo e curioso del punto a cui possa arrivare, ancora oggi, dopo Bismarck, un tedesco, quando si lascia andare al ribrezzo di sé e si annulla negli altri, si abbandona al cosmopolitismo e all'esautoramento di se stesso. Si potrà magari dire che la struttura del suo spirito *non è nazionale*: ed è lecito in quanto – o meglio, nella misura in cui – essa non è nazionale tedesca; tuttavia è nazionale francese, lo è, anzi, in modo così perfetto che in tempi più pacifici sarebbe un vero spasso mettersi a studiare in lui tutte le alzate del cuore, gli struggimenti, le fanciullaggini e cattiverie del classico carattere francese ancora intatto, non ancora giunto alla coscienza critica di sé, alla rassegnazione. Egli è uno dei migliori patrioti francesi. La fede lo sorregge e a tratti conferisce al suo stile un magnifico tremolo di voce, uno slancio ammirevole. È la fede nell'ideale e nella missione di gloria del suo popolo, cioè quello francese, la fede che quel popolo sia stato chiamato a essere, e per sempre, maestro dell'umanità, a insegnarle 'la giustizia', dopo averle insegnato 'la libertà'[1] (che invece proviene dall'Inghilterra). Egli pensa non solo secondo sintassi e grammatica francesi, pensa per concetti francesi, con antitesi francesi, paradigmando diatribe, affaires e scandali francesi. La guerra in cui siamo appare a lui, del tutto ligio all'Intesa, come una lotta fra 'forza e spirito' – questa è la sua antitesi primaria –, fra la 'sciabola' e il pensiero, fra la menzo-

1. Allusione a quanto dice Heinrich Mann, nel saggio su *Zola*, a proposito della «missione storica» della Francia di «donare al mondo la giustizia, come già ebbe a donargli la libertà» (in *EC*, p. 228/«DwB», p. 1373). Molte espressioni usate da Thomas Mann – con o senza virgolette – già in questo capitolo ('forza', 'spirito', 'sciabola', 'diritto', 'verità' e così via) sono ricorrenti in questo e/o in altri scritti del fratello.

gna e la verità, la brutalità e il diritto. (Non ho bisogno di aggiungere da che parte, a suo modo di vedere, si trovino la sciabola, la menzogna e la brutalità, e da quale invece i corrispettivi e opposti ideali). In una parola: questa guerra gli si presenta come una ripetizione dell'affare Dreyfus moltiplicato in proporzioni colossali; se qualcuno non ci crede, penserò io a produrre i documenti che lo faranno in tutto persuaso. Per l'analogia con quel processo, uomo dello spirito è chi combatte per l'Intesa della civilizzazione contro la 'sciabola', contro la Germania. Chi la pensa diversamente, chi, seguendo certi torbidi istinti, tiene per la Germania in questa immane controversia, costui è un uomo perduto, un traditore dello spirito, uno che si è messo contro diritto e verità; che poi, una volta schierato, egli si comporti con eleganza o da ciarlatano, questo per il nostro moralista è, com'è giusto, del tutto indifferente. Resta il fatto che ha preso quella posizione, e dunque qualsiasi sospetto sulle ragioni per cui l'ha presa è lecito, anzi, perfino doveroso: bramosia di plauso, fiuto per gli affari, squisito dono di saper trarre vantaggio dalle circostanze, la ferma e del tutto umana intenzione, quando un concorrente è stato ridotto al silenzio, all'intrigo o all'ambiguità, di cogliere l'occasione per toglierlo di mezzo e farlo dimenticare per sempre – non c'è atteggiamento di candore a cui non ricorra il letterato della civilizzazione abbandonandovisi col viso sconvolto, pur di mettere nella dovuta luce psicologica chi prende partito per la 'sciabola'. Ma siccome parlare a favore della Germania (e anche questo è certo un indizio contro di lei) è una faccenda molto più delicata e complicata che parlare a pro della 'civilizzazione' (per questo bastano una bella foga, un po' di tremolo vocale, e il gioco è fatto), siccome per parlare a favore della Germania bisogna pur cercare, bene o male che riesca, di andare un po' al fondo delle cose: ecco qua il nostro letterato che, per tale evenienza, parla con chiaro dispregio di «blaterazioni del profondo».[1]

Così vanno dipingendosi le cose nella sua testa. La sua simpatia per i nemici dell'impero che protesta è solidarietà spirituale. Il suo amore, il suo entusiasmo vanno alle truppe degli alleati occidentali, di Francia e d'Inghilterra e magari anche d'Italia: vede in esse gli eserciti dello Spirito coi quali

1. Cfr. H. Mann, *Zola*, solo in «DwB», p. 1356, dove si parla di «quei blateroni del profondo» («jene Tiefschwätzer») da cui Thomas Mann ricava la «Tiefschwätzerei» («blaterazioni del profondo»).

marcia la civiltà. È per essi che palpita il suo cuore; per la Germania lo fa in modo assai indiretto: solamente nel senso che con tutti i palpiti del suo cuore egli auspica la sconfitta della Germania. Le ragioni di questo auspicio sono – si capisce – di natura spirituale e dunque nobile. Egli auspica la sconfitta della Germania per il significato, per le conseguenze spirituali che essa comporterebbe alla Germania e all'Europa. La desidera per motivi 'interiori', come surrogato alla rivoluzione di cui la Germania ci ha lasciati finora digiuni, visto che il 1848 fu un fiasco e l'unità della Germania non è stata conseguita in grazia della rivoluzione democratica, bensì col mezzo peggiore e meno perdonabile con cui potesse essere ottenuta, cioè con l'umiliazione della Francia. È ben vero che la sconfitta della Francia tornò a sua grande fortuna, visto che le portò la Repubblica, quanto dire verità e giustizia. Comunque, se è vero che l'unica spiegazione di quella vittoria tedesca è che la provvidenza abbia voluto fare un piacere alla Francia (giacché altrimenti, sul piano dello spirito, la Germania, guidata com'era da un uomo tutto forza come Bismarck, così privo e nemico dello spirito, almeno a giudizio di quel letterato, non ce l'avrebbe fatta a vincere), questa non è una scusante per la Germania. Io non so, è difficile indovinarlo, quello che il nostro radical-letterato avrebbe auspicato allora. Oggi egli si augura che la Germania venga sconfitta *e convertita* dall'Intesa la cui vittoria sarebbe la vittoria della letteratura per la Germania e per l'Europa, sarebbe la *sua* personale vittoria, così come sua personale ne sarebbe la sconfitta: tanto ha fatto sua la causa della demo-retoricrazia. Auspica dunque l'umiliazione fisica della Germania perché comporterebbe anche quella spirituale; auspica la catastrofe, ma è meglio dirlo alla francese, la débâcle dell'impero del Kaiser, perché attraverso questa débâcle fisica e morale – del resto quella morale può anche venire prima di quella fisica – si raggiungerebbe una buona volta la prova tanto desiderata, la prova tangibile e rovinosa che la Germania ha vissuto nella menzogna e nella brutalità invece che nella verità e nello spirito. Anzi, se ce ne fosse ancora oggi la speranza, egli auspicherebbe di cuore l'invasione democratica della Germania e che la faccenda non finisse con una qualunque Marne-Valmy – semmai era una Marne-Kolin –,[1] ma che le truppe della civilizzazione entras-

1. Kolin, la località presso Praga dove il 18 giugno 1757, durante la guerra dei Sette anni, Federico di Prussia fu sconfitto dagli austriaci e costretto a sgombrare la Boemia.

sero a suon di fanfara a Berlino. Quale accoglienza farebbe a esse il suo cuore! Quali mezzi e vie non escogiterebbe per conferire un duplice significato al trionfo dell'anima sua! Questo, ahimè, non accadrà. Brutto mestiere, quello del profeta infausto in un paese dove non seguano i fatti profetati, in un paese di cose a metà, un paese che si fa colpire al massimo da mezze catastrofi e non è capace di un vero destino da romanzo! Il letterato della civilizzazione non avrà da scrivere la débâcle del second empire tedesco, questo è certo. Dovrà dirsi ben contento se la vittoria tedesca non sarà troppo vistosa...

Vorrei che mi si credesse: semmai fosse penetrato in queste mie righe qualcosa che sapesse di ironia o sarcasmo, questo è avvenuto contro la mia volontà. Non ho alcun desiderio di schernire o di parlare amaro: mi sto solamente sforzando di serbare a questa mia ricerca il carattere, diciamo, di una divulgazione scientifica, di mettere a fuoco un certo tipo di letterato-politico. Ed è con questo proponimento che io passo alla seguente osservazione. Identificare sul piano logico e su quello psicologico il concetto di 'sconfitta' e quello di 'conversione', far coincidere l'umiliazione fisica con quella spirituale di un popolo, costituisce la prova che il letterato della civilizzazione non è un vero oppositore della guerra, non è un pacifista incondizionato, ma riconosce invece al resultato di una guerra una validità spirituale senza appello e vede nella guerra una specie di ultima ratio, qualcosa come un giudizio di Dio. È una cosa che impressiona, ma è vera. Rileviamo in essa una specie di irrazionalismo che in realtà è un razionalismo spiritualizzato; esso consiste nel proclamare la guerra un giudizio di Dio finché sussista la minima prospettiva di sconfiggere la Germania in una qualunque forma, magari anche solo soffocandone l'economia. Fino allora e non oltre. Svanita quella speranza, la guerra torna a essere ingiustizia e cruda violenza, il suo esito perde ogni valore spirituale. Tutto questo però non può impedirci di tener fermo un punto: che cioè 'lo spirito' non è di necessità pacifista; ce lo prova l'esempio dell'Italia dove è stato addirittura 'lo spirito' a provocare la guerra: perché – nevvero? – i repubblicani, i massoni, i radicali e i letterati d'Italia, quelli che hanno fatto la guerra, rappresentano loro 'lo spirito' in quel paese e non, putacaso, i socialisti che si erano opposti alla guerra e sono effettivamente pacifisti. La faccenda insomma sta così, che il civil-letterato non di-

sapprova la guerra quando viene intrapresa a servizio della civilizzazione; segue in questo l'esempio di Voltaire, che aborriva le guerre di Federico e invece addirittura incitava alle guerre di civilizzazione (contro i turchi coi quali invece Federico quasi avrebbe stretto alleanza). E come potrebbe mai il rampollo – per non dire l'epigono – della Rivoluzione condannare per principio che sia sparso sangue per la giusta causa, per la verità e lo spirito? Il «risoluto amore per gli uomini» – l'espressione è del civil-letterato –, il risoluto amore per gli uomini mica ha paura del sangue; rientrano fra i suoi strumenti sia il verbo letterario che la ghigliottina, così come ci rientrava una volta il rogo dove, del resto, sangue non se ne versava. Non è dunque necessario che sia per estetismo libidinoso, alla D'Annunzio, se il civil-letterato *non* è per principio contrario alla guerra. Fa la fronda contro *questa* guerra perché riconosce in essa una guerra tedesca, un'impresa storica della Germania, un'esplosione della 'protesta' tedesca, perché questa guerra ha il marchio tedesco, è un agire tedesco, perché le grandi azioni sono dalla parte della Germania; ma *non* fa la fronda in quanto vede in essa una guerra civilizzatrice contro la renitenza della barbarie tedesca: in questo senso la considera una guerra giusta per quelli oltre confine. In poche parole, fa la fronda non tanto contro la guerra quanto contro la Germania; in questo solo punto va trovata la chiave di tutte le contraddizioni nelle quali il letterato della civilizzazione sembra incorrere e che, senza quel fatto illuminante, apparirebbero assai singolari. Il suo atteggiamento nei confronti di questa guerra oscilla fra il ripudio umanitario e la più grande ammirazione per le gesta militari dei nemici. Da una parte egli vede nell'Intesa una specie di creatura tenera, fragile, preziosa, debole quanto nobile, la quale, naturalmente, corre grandissimo pericolo di soggiacere alla brutalità della barbara Germania. D'altro lato esprime il massimo disprezzo per quei suoi connazionali che sottovalutavano o ancora oggi magari sottovalutano le virtù e le forze guerriere dell'Intesa. Va in estasi per le imprese delle potenze della civilizzazione, ammira il loro apparato bellico, le loro lastre d'acciaio, i ridotti in cemento armato, le frecce della loro aviazione, le bombe all'ecrasite e al gas asfissiante, senza mai chiedersi come possano tutte queste belle cose conciliarsi con quella nobile fragilità e mentre le trova così raccapriccianti se sono in mano ai tedeschi. Un cannone francese gli sembra venerabile, un cannone tedesco invece criminoso, esecrabile e

idiota. Concorda poi con tutti i ministri e i giornalisti dell'Intesa anche nel ritenere che ogni vittoria tedesca sia solo conseguenza e prova di una preparazione subdola e di molti anni, mentre ogni successo dell'Intesa significa un trionfo dello spirito sulla materia. D'altra parte però il suo amore non può ammettere nemmeno che una potenza dell'Intesa, addirittura la Francia, possa essere mal preparata, avere un armamento insufficiente. Armamento? Ma se è *splendido* l'armamento! Ecco la logica di nuovo in bilico. Ma chi vorrà essere tanto pedante da pretendere la logica dall'amore!

Sarebbe mio desiderio, come ho detto, mantenermi sul piano scientifico e informativo. Tuttavia resulta chiaro dal profilo che ne ho tracciato, che io non mi trovo affatto d'accordo con questo tipo di letterato della civilizzazione. La mia posizione di fronte agli avvenimenti non l'ho scelta apposta; la presi all'inizio senza nemmeno riflettere (mi parve semplice e naturale), e tutto quello che ho poi detto in proposito lo ha esacerbato sicché ho finito col guastarmi, per quel poco che non fosse già guasto prima, definitivamente con lui. «Con ira e con dolore»,[1] dice, si è allontanato da me, senza però che il suo dolore impedisse all'ira sua di dirmi quasi in pubblico cose quanto mai equivoche, che potranno anche essere eccellenti dal punto di vista politico, ma da quello umano sono pure e grosse volgarità, segno evidente che anche la 'politica dell'umanità' rimane pur sempre politica e non si confà troppo a ciò che è umano. Ora questo nostro esteriore inimicarci è tanto più deplorevole in quanto abbiamo in fondo la stessa opinione, anche se non siamo mossi dagli stessi sentimenti, a proposito di questa guerra, sulla quale la pensa anche lui come Dostoevskij. Anche lui vi riconosce da un lato l'antichissima rivolta della Germania contro lo spirito occidentale, contro lo spirito del letterato della civilizzazione, e dall'altro un intervento di Roma (la Roma dell'Occidente, alleata a quella di Oriente) contro questa rivolta, dunque una guerra di intervento della civilizzazione europea contro la riluttante Germania; giacché, se è vero che la dichiarazione del «Times» di Londra secondo il quale questa guerra viene condotta dagli alleati «nell'interesse per la situazione interna della Germania» è a un dipresso ciò che si usa intendere con l'espressione shameless audacity, è anche vero che essa corrisponde esattamente alla concezione del letterato della civilizzazio-

1. Cfr. H. Mann, *Zola*, in *EC*, p. 226/«DwB», p. 1371.

ne: anche lui fa la guerra nell'interesse dell'Europa per la «situazione» interna del suo stesso paese e, dopo aver sofferto come ogni francese nelle prime settimane di guerra di una certa demoralizzazione, è convinto, dopo il miracolo della Marna, della vittoria finale. «La Germania dovrà rassegnarsi» disse allora, e i suoi occhi splendevano. La Germania dovrà finalmente fare la brava e allora sarà felice come un bambino, che prima grida per avere le busse, e quando poi le ha avute è contento che abbiano spezzato la sua riottosità, aiutandolo a uscire dalle sue inibizioni, a redimersi, a liberarsi. Noi redimiamo e liberiamo la Germania, battendola, costringendola a mettersi in ginocchio; così spezziamo – per il suo stesso bene – la sua maligna renitenza, la forziamo a mettere giudizio e a diventare un molto onorevole membro della società degli Stati democratici.

L'ho già ammesso, io non sono capace di seguire bene questo modo di argomentare; dirò di più, confesso che mi colpisce in un modo quanto mai ingrato, in un certo senso mi offende e irrita *personalmente*, ferisce il mio onore nell'intimo. Quando lo sentii la prima volta, mi fece l'effetto di un veleno, di un orpimento. Ma perché? Da dove insorgeva l'indignazione della mia natura più profonda, individuale e più che individuale, contro il proposito di un buon europeo, al quale appunto il suo buono spirito europeo concede la possibilità di auspicare e di accettare che la sua patria vada in rovina, che il suo popolo venga piegato dalle forze della civilizzazione occidentale? Io non sono mai stato di quelli che avrebbero considerato una bella fortuna per l'Europa o per la Germania una facile e trionfale vittoria militare dei tedeschi sui loro nemici a suon di trombe e tamburi. Questo l'ho detto assai per tempo. Ma di dove scaturiva quella sensazione penetrata in tutto me stesso, in ogni intima fibra, all'inizio della guerra, che cioè non avrei potuto più vivere – eppure non ero affatto un eroe né ambizioso di morire –, letteralmente non avrei più potuto vivere, se la Germania fosse stata davvero sconfitta, umiliata dall'Occidente, fino a perdere la fede in se stessa, fino a doversi «rassegnare», fino ad accettare la ratio, la ragione dei nemici? Poniamo che fosse accaduto davvero, che l'Intesa avesse conseguito una fulminea, splendente vittoria, che il mondo fosse stato liberato dall''incubo', dalla 'protesta' tedesca, e quindi l'impero della civilizzazione – diventato spavaldo per l'assenza di ogni contrasto – fosse stato un fatto compiuto e completo. Il resultato di tutto questo sarebbe stato un'Euro-

pa, diciamo, un po' buffa, di una piatta umanità, corrotta in forme triviali, di un'eleganza femminea, un'Europa già un po' troppo 'umana', da stampa d'assalto, vociferante democrazia, un'Europa con la mentalità del tango e del two-step, un'Europa affarista e gaudente alla Edoardo VII, montecarlesca, letteraria come una cocotte parigina – ma non anche un'Europa dove per le persone del mio stampo sarebbe stato di gran lunga più vantaggioso vivere che in un'Europa militarizzata, non anche un'Europa divertente, tanto mai divertente che uno scrittore, se arriva a ripudiarla, di certo *non* lo fa per egoismo? Perché non c'è dubbio: sarebbe stata quanto mai artistica, questa bella Europa dell'Intesa per human freedom and peace, e l'artista, appunto in quanto 'artista', avrebbe potuto sentircisi come fra due guanciali, cosa a cui dovrebbe pensare e che gli va accreditata...

Parlando seriamente, questa mia impennata è davvero curiosa. Curiosa per me che ho la cattiva abitudine di imporre agli altri come curioso quello che sembra tale a me; e lo è per il fatto che la mia sostanziale natura è nell'intimo meno ostile e antitetica a quella del letterato della civilizzazione di quanto potrebbe farlo credere la critica fredda e obbiettiva a cui l'ho sottoposto. Che vuole in fondo quel letterato? E perché non voglio quello che lui vuole? Dopotutto non è che egli sia un cattivo cittadino e patriota, che non abbia a cuore la Germania. È anzi l'opposto, giacché le dedica ogni sua forza, si sente sommamente responsabile del suo destino. Vuole e favorisce un suo certo sviluppo che io ritengo necessario, ovvero inevitabile, e al quale anch'io, secondo la mia natura, in certo modo involontariamente partecipo ma senza vedere con questo la minima ragione per esultare. Dà di frusta e di sproni per sollecitare un progresso che a me, almeno non di rado, sembra inarrestabile e imposto dal destino, anzi è mio destino sollecitarlo anche per la mia modesta parte; eppure, per oscure ragioni, io lo contrasto assumendo una certa posizione conservatrice... Vorrei essere capito fino in fondo. Voglio dire cioè che si può benissimo considerare inevitabile e ineluttabile un progresso senza sentire il benché minimo impulso a esaltarlo con strepito e giubilo; cosa di cui il progresso, a mio modo di vedere, non ha poi nemmeno bisogno. Il progresso ha ogni cosa dalla sua parte, anzitutto le buone penne. Quando sembra che le buone penne abbiano il futuro dalla loro parte, in realtà le cose sono messe in modo che è semmai il futuro ad avere le buone penne dalla sua. La riprova metafisica che una

cosa è buona e carica di futuro è quando in nome di quella si scrive bene. Ma si può anche dire: fintanto che si scrive bene per una cosa, quella è ancora valida e legittima, anche se non è il progresso... Ripeto: il progresso ha ogni cosa dalla sua parte. Sembra l'opposizione e non è. Solo la volontà contraria e conservatrice è quella che realmente, sempre e dovunque, costituisce l'opposizione, che si attesta a difesa, una difesa che non ha speranze, e lo sa bene.

Ma cos'è poi questo sviluppo, questo progresso di cui parlavo? Bisogna ricorrere a una masnada di parole maledettamente odiose e artificiose per spiegare di che si tratta. Si tratta della politicizzazione, della letterarizzazione della Germania, del suo intellettualizzamento, della sua radicalizzazione, della sua 'umanizzazione' in senso politico e latino e del suo disumanarsi in senso tedesco... Si tratta, tanto per usare la parola d'ordine, il grido di battaglia e l'osanna del civil-letterato, si tratta della *democratizzazione* della Germania o meglio, per riassumere il tutto e ridurlo a un comune denominatore, della sua degermanizzazione... E io avrei parte in un simile obbrobrio?

RACCOGLIMENTO

Sarà proprio vero che il radicalismo cosmopolitico ha già messo le radici anche in Germania?

DOSTOEVSKIJ[1]

Invece anch'io ho la mia parte in questa faccenda... e ora tralasciamo per amore di semplicità tutte quelle scuse di prammatica, oltremodo opportune, si intende, allorché oggi qualcuno fa atto di parlare di se stesso. «Una svolta decisiva del mondo!» sento dire. «Questo è il momento buono per uno scrittore mediocre per imporre alla nostra attenzione la sua degna personalità letteraria!». Ecco quel che si dice una sana ironia. D'altronde però mi domando se una svolta del mondo, esaminata più da vicino, non costituisca per ognuno piuttosto il momento di raccogliersi, di tener consiglio con la propria coscienza e di avviare una revisione totale dei propri princìpi. Una simile esigenza mi sembra almeno comprensibile nonché scusabile là dove la politica interna e le questioni morali, anche quando imperano la politica estera e il 'potere', rimangono l'interesse predominante. Ovviamente solo chi nutre per noi simpatia, non indifferenza o avversione, si lascerà convincere che si tratta di una necessità istintiva della coscienza, mentre potrebbe in fondo valere anche una diagnosi di narcisismo e di vanità presuntuosa. Accingendomi dunque a dare prova di cattivo gusto, debbo potermi immaginare un ristretto uditorio di amici conosciuti e sconosciuti: amici nel senso che in essi, per avere seguito, seri o divertiti, le mie precedenti fatiche

1. Si veda sopra, p. 58 e nota 1.

di scrittore, si è fatta strada una specie di corresponsabilità; amici, insomma, in grazia di quella solidarietà di coscienza che unisce l'artista al suo vero pubblico e che sarà abbastanza forte da aiutare anche loro, come me, a superare quanto c'è di – almeno in questo momento – temerario nelle considerazioni che seguono.

Dirò in partenza che la mia pretesa di 'patriottismo' potrebbe essere a ragione contestata, visto che io non sono un tedesco vero e proprio. Di sangue per metà latino, latinoamericano, ero rivolto fin da giovane verso un orizzonte intellettuale europeo più che verso la poesia tedesca; questa è una distinzione, anzi, un'antitesi sulla quale esiste già, come non posso fare a meno di sperare, un'intesa a priori, per cui non occorre che io vi insista. Non ho cercato mai di far credere a me stesso di essere un poeta tedesco come lo è, per esempio, Gerhart Hauptmann o anche Herbert Eulenberg;[1] detto questo, mi affretto ad aggiungere che qui non stiamo parlando di rango, bensì esclusivamente di sostanza. Quel talento letterario che, valendosi di doti di sintesi plastica e di analisi critica, sceglie il romanzo come la forma d'arte che più gli si addice, non è propriamente tedesco. Il romanzo stesso non è un genere letterario 'tedesco'. Già per ora non è neppure immaginabile che qui, in questo nostro paese – il 'paese non letterato' –, uno scrittore, un prosatore e romanziere, assurga nella coscienza nazionale a una funzione rappresentativa, come è possibile invece per il poeta creatore di pure sintesi, lirico o drammatico che sia. Dico 'per ora', giacché il letterato della civilizzazione vuol porre rimedio a questo stato di cose e sa bene perché. Certo è che il progressivo imporsi all'attenzione pubblica del romanzo, o più esattamente del romanzo di costume, darebbe anche la misura della progressiva letterarizzazione, democratizzazione e 'umanizzazione' della Germania, di cui parlavo. È compito, anzi, missione precipua del civil-letterato mettere le ali a quel processo.

Ma torniamo al mio caso personale. Dicevo di non essere un buon tedesco autentico, e così dicendo non mi curavo di procedere nei miei confronti con quella estrema cautela che ho invece usato meticolosamente nel caso del letterato della civilizzazione; verso di me posso avere meno scrupoli.

1. Herbert Eulenberg (1876-1949), all'epoca delle *Betrachtungen eines Unpolitischen*, era passato dal genere drammatico – *Anna Walewska* (1899), *Ein halber Held* (1903), *Alles um Geld* (1911), ecc. – alla narrativa col romanzo *Katinka, die Fliege* (1911).

Eppure anche qui non dimentico del tutto che rientra quasi nel carattere tedesco comportarsi in maniera non-tedesca o addirittura antitedesca; che una tendenza cosmopolitica, disgregatrice dei sentimenti nazionali è, secondo un giudizio autorevole, inseparabile dalla natura nazionale dei tedeschi, la quale, semmai, va perduta se la si vuole davvero trovare; che forse senza un'integrazione dall'esterno è impossibile un germanesimo di alto livello; che proprio i tedeschi più rappresentativi furono europei e avrebbero considerato barbara qualunque restrizione entro i limiti di ciò che fosse solo tedesco. Ancora da Fontane il grande Schiller è stato definito un mezzo straniero, e, se la sua opera drammatico-retorica rientra benissimo nel grand siècle, poco manca che Nietzsche releghi nel romanticismo francese quella dell'altro grande drammaturgo tedesco. Quanto a Goethe, almeno *Le affinità elettive* non sono, dal punto di vista formale, un'opera molto tedesca, e in genere la prosa di questo scrittore è a tratti infranciosata da fare scandalo (un fenomeno che nel 'polacco' Nietzsche[1] non desta particolare stupore), mentre Schopenhauer dal canto suo sembra avere in un primo momento tradotto i suoi paragrafi in latino per poi retrovertirli in tedesco raggiungendo una precisione perenne come il bronzo... Ormai ci siamo abituati a fare buon viso a questa relativa attendibilità nazionale dei nostri grandi e abbiamo preso la semplice decisione di includerla nel concetto del germanesimo superiore. Peraltro non sono tanto sciocco da stabilire un rapporto di dipendenza fra i miei gusti europeizzanti e il mio rango (di cui si era già detto di non parlare). Un merito non è, semmai un difetto, se ciò che è intimamente ed esclusivamente tedesco non mi ha mai soddisfatto appieno e se io non ho saputo farmene gran che. Il mio sangue aveva bisogno di fermenti europei. Sul piano artistico e letterario il mio amore per quanto è tedesco comincia esattamente nel momento in cui esso si propone, si fa valere e si impone su scala europea rendendosi dunque accessibile a ogni europeo. I tre nomi che mi sento in dovere di pronunciare quando mi chiedo quali siano le

1. «Guardi bene il mio nome: i miei antenati erano nobili polacchi, ancora la madre di mio nonno era polacca» (F. Nietzsche in una lettera a Heinrich von Stein, dicembre 1882, in *WS*, vol. III, p. 1195). Per la «leggenda di famiglia» della discendenza polacca dei Nietzsche si veda la nota n. 19 a F. Nietzsche, *Ecce homo* (1908), in *Opere*, edizione italiana diretta da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano, 1965 sgg., vol. VI, tomo III, 1970, p. 594.

basi della mia formazione artistica e spirituale – tre nomi, costellazione di spiriti congiunti per sempre che spicca luminosa nel cielo tedesco – sono nomi che designano eventi non privatamente tedeschi sibbene europei: Schopenhauer, Nietzsche e Wagner.

Ho ancora davanti agli occhi la stanzetta alta sulla periferia della città dove, or sono sedici anni, sdraiato giorni interi su una specie di sommier o canapè di strana foggia, lessi *Il mondo come volontà e rappresentazione.* Con che lunghi sorsi un giovane di giovinezza solitaria e senza ordine, cupida di mondo e di morte, delibava la bevanda magica di quella metafisica, erotica nella sua intima essenza, in cui trovava la spirituale sorgiva della musica del *Tristano*! Si legge a quel modo una volta soltanto e mai più. E che fortuna era la mia, in quanto non avevo bisogno di racchiudere in me un'esperienza come quella, visto che mi si presentava la bella possibilità di darne testimonianza, di dire la mia gratitudine, di renderne immediato messaggio poetico! Infatti, a due passi dal mio canapè stava aperto il manoscritto che andava assumendo una mole impossibile e poco accettabile per un editore: onere e onore, la patria e la grazia di quella strana età giovanile, quanto mai problematica nelle sue prerogative e prospettive sul piano sociale. Ero arrivato giusto al punto in cui si trattava di trovare una degna morte a Thomas Buddenbrook. A lui, alla sua figura tre volte a me misticamente affine, padre, rampollo e sosia, feci dono di quella mia preziosa esperienza. Narrando cointessei la mia alta avventura spirituale nella sua vita a un passo dalla fine,[1] giacché mi parve che si addicesse a lui che soffriva e resisteva con coraggio, che era moralista e 'militarista' nel senso caro al mio cuore, a lui borghese attardato e complicato, coi nervi ormai estraniati dal mondo già suo, partecipe del governo di una aristo-democrazia cittadina, a lui che, divenuto moderno e dunque discutibile, di gusto non più convenzionale e con evolute esigenze all'europea, da tempo aveva preso a schernire e indisporre l'ambiente intorno a lui rimasto più sano, più angusto e intatto. In realtà la scoperta che Thomas Buddenbrook fece, prima di morire, in un angolo polveroso della sua libreria, fu casuale solo in apparenza: non molti anni prima l'Europa intellettuale, per cui questo notabile di una città non troppo grande nutriva una nervosa simpatia, aveva fatto la stessa scoperta; il pessimismo di Arthur Schopen-

1. Cfr. T. Mann, *Buddenbrooks*, parte X, cap. v, in *GW*, vol. I, pp. 654-60.

hauer stava trionfando, era in gran voga nell'Europa degli intellettuali. Questo filosofo tedesco infatti non era più un 'filosofo tedesco' nel senso tradizionale, astruso e inaccessibile; era certo tedesco (si può essere filosofi senza essere tedeschi?), molto tedesco in quanto, per esempio, non era affatto rivoluzionario, non un retore bolso e untuoso dell'umanità, sibbene un metafisico, un moralista e in fatto di politica, a voler essere larghi, indifferente... Ma oltre a ciò era un'altra cosa che provocava sorpresa e gratitudine: era uno scrittore grandissimo, uno spirito raffinato, un maestro della lingua con quanto mai vaste possibilità di influssi letterari, un prosatore europeo; come lui fra i tedeschi ce n'erano stati forse due, tre, e non tra i filosofi... Fu questo un fatto davvero nuovo e di enorme efficacia, sia sull'Europa intellettuale che ne seguì la moda e poi la 'superò', sia su Thomas Buddenbrook che morì, sia infine su di me che non morii e in questa esperienza spirituale di portata più che tedesca finii col trovare una delle sorgenti di questo mio letterariamente tanto increscioso 'patriottismo'.

Era anche il tempo in cui la mia passione per l'arte di Wagner andava impennandosi, quasi toccava il vertice: dico 'passione' perché parole più semplici, come 'amore' o 'entusiasmo', non renderebbero questo fatto nella sua vera entità. Gli anni della massima capacità di abbandono coincidono non di rado con quelli della maggiore eccitabilità psicologica, la quale nel mio caso fu stimolata al massimo dalla lettura attenta di certi testi. Ora l'abbandono congiunto alla conoscenza critica costituisce appunto la passione. L'esperienza più gelosa e faticosa e anche più fruttuosa della mia giovinezza è stata questa: che la passione è perfettamente *lucida*, altrimenti non è degna di chiamarsi tale. L'amore alla cieca, l'amore panegirista e apologetico: che banalità! Non sono mai stato capace di leggere un certo genere di canonizzata esegesi wagneriana; ma la lettura stimolante di cui parlavo era quella degli scritti di Friedrich Nietzsche, specie in quanto essi sono critica della condizione dell'artista ovvero *critica* (per Nietzsche è la stessa cosa) *di Wagner*. Dovunque, infatti, in questi scritti si parli di artisti e del loro mondo – e non se ne parla certo in tono bonario –, si può introdurre senza esitazioni il nome di Wagner anche se non compare nel contesto. Nietzsche aveva sperimentato e studiato su Wagner, se non l'arte stessa (ma si potrebbe sostenere anche questo), il fenomeno dell' 'artista', così come poi chi veniva dopo di lui, tanto a lui inferiore, sperimentò

appassionatamente l'opera d'arte wagneriana, e in quella quasi l'arte stessa, per il tramite della critica nietzscheana. Questo accadde, per di più, in anni decisivi, sicché tutti i miei concetti sull'arte e sul mondo dell'arte ne resultarono per sempre determinati o, se non determinati, segnati e influenzati, ma in un senso che nulla aveva di simpatetico e di fideistico ed era anzi semmai fin troppo scettico e scaltrito.

Abbandono consapevole, amore che vede ben chiaro, ecco cos'è la passione. Posso assicurare che la pertinacia della mia passione per Wagner non ha sofferto minimamente del fatto che poi venne a rifrangersi in psicologia e critica, una critica e una psicologia che, come si sa, sono adeguate in raffinatezza al loro affascinante oggetto. Accadde anzi l'opposto, cioè che la passione ebbe proprio in quelle il suo pungolo più fine e affilato, solo per quelle divenne passione vera, con tutte le esigenze che una vera passione può imporre alla tensione nervosa. L'arte di Wagner, per quanto poetica e 'tedesca' si ponga, è di per sé un'arte oltremodo moderna e, come tale, un'arte per nulla innocente. È un'arte scaltrita e meditata, nostalgica e sorniona, è capace di congiungere, in una maniera che estenua chi la gode, mezzi e modi che stordiscono con altri che tengono desto e teso l'intelletto. Ma dedicarsi a quella diviene quasi un vizio, anzi, diventa *un fatto morale*, si trasforma in un abbandono etico senza remissione a ogni forza nefasta e corrosiva, quando non sia corroborato da una fede delirante, bensì da uno spirito analitico le cui più odiose scoperte finiscono col costituire una forma di esaltazione e di ennesimo sfogo passionale. Ancora in *Ecce homo* si trova una pagina sul *Tristano* che basterebbe a provare come il rapporto di Nietzsche con Wagner sia stato un amore che rimase accesissimo fin dentro alla sua paralisi.[1]

L'equivalente di 'amore' sul piano intellettuale è '*interesse*', e ogni psicologo sa che interesse significa un affetto tutt'altro che fiacco, anzi di molto superiore per impeto, per esempio, a quello dell' 'ammirazione'. È l'affetto tutto particolare degli scrittori che non viene distrutto dallo spirito analitico, anzi da quello attinge, in un senso antispinoziano, continuo nutrimento. Non è dunque nel panegirico ma nella critica, e precisamente nella critica maligna e perfino odiosa, addirittura nel pamphlet – a condizione che sia frutto denso di spirito e di passione –, che trova esaudimento

1. Cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo*, in *WS*, vol. II, pp. 1091-92.

l'interesse appassionato. La semplice esaltazione gli appare insipida, incapace di offrirgli qualcosa da imparare. Se poi quell'interesse arriva a celebrare in forma produttiva l'oggetto, la personalità, il problema che gli brucia, ne verrà fuori un qualcosa di stravagante che considererà suo onore riuscire a essere male inteso, il prodotto di un entusiasmo aberrante, insidioso e scaltro, che alla prima occhiata potrebbe essere scambiato per un libello pasquinesco, tanto gli assomiglia. Ne ho dato di recente un piccolo esempio quando inserii nel dibattito sulla guerra un mio scritto impastato di storia, un profilo della vita di Federico di Prussia:[1] un'operetta sorta, quasi imposta dalle vicende belliche, la cui pubblicazione sul primo momento – la guerra era appena cominciata – mi fu vivamente sconsigliata da amici allarmati, e non a causa del suo 'patriottismo' offensivo per la letteratura, ma proprio per motivi opposti...

So bene dove voglio arrivare quando parlo di queste cose. Nietzsche e Wagner sono ambedue grandi *critici del germanesimo*: il secondo nella forma mediata dell'artista, il primo in quella immediata dello scrittore, anche se, stando al canone moderno, il metodo dell'artista in fatto di consapevolezza intellettuale e di non-semplicità non la cede al metodo dello scrittore. In Germania, se escludiamo Nietzsche, come ho detto, non è mai esistita una critica wagneriana, giacché il popolo 'non letterato' è, per conseguenza, il popolo non psicologo, anti-psicologo. Baudelaire e Barrès hanno detto su Wagner[2] cose più belle di quante se ne possano trovare nelle biografie e apologie tedesche di Wagner. Attualmente è uno svedese, W. Peterson-Berger, che nel suo libro *Richard Wagner come fenomeno culturale*[3] offre a noi tedeschi alcune indicazioni sulla giusta posizione da prendere per accostarsi a un fenomeno che interessa in un modo così eccezionale: posizione onesta e democratica che ci permette comunque di ottenere qualche resultato. Lo svedese parla del nazionalismo di Wagner, della sua arte nazionale e tedesca, e osser-

1. Si veda sopra, p. 31 e nota.

2. Dei due autori citati, solo Baudelaire è entrato nei repertori bibliografici specifici con *Richard Wagner et «Tannhäuser» à Paris* (1861). Su Maurice Barrès (si veda sotto, p. 181 nota 2) «wagneriano» Mann torna, fin dal motto preposto, nella sua orazione-saggio del 1933, *Leiden und Größe Richard Wagners* (in *GW*, vol. IX, pp. 363 e 424-25).

3. Wilhelm Peterson-Berger, *Richard Wagner som kulturföreteelse* (1913), trad. ted. di Marie Franzos, *Richard Wagner als Kulturerscheinung*, Breitkopf & Härtel, Leipzig, 1917.

va che la musica popolare tedesca è l'unica prospettiva che *non* viene sistemata nella sua visione d'insieme. Secondo lui, Wagner può certo, agli effetti della caratterizzazione, insistere a tratti sul tono popolare e tedesco, come per esempio fa nei *Maestri cantori* e nel *Sigfrido*; ma quel tono, dice il critico, non è mai l'elemento di fondo, il punto di apertura della sua musicalità, mai la sorgente da cui quella sgorga spontanea come in Schumann, in Schubert e Brahms; donde la necessità di distinguere fra arte popolare e arte nazionale, giacché la prima è rivolta verso l'interno, la seconda verso l'esterno. La musica di Wagner è, secondo lui, più nazionale che popolare: naturalmente presenta molti aspetti che *proprio agli stranieri* appaiono tipicamente tedeschi, ma in realtà serba un suo crisma cosmopolitico inequivocabile. Ora, è facile dare nel segno usando definizioni molto affilate. In realtà Wagner è un fenomeno spirituale così poderosamente tedesco che, come ho pensato sempre, è assolutamente necessario averne ripercorsa con passione l'opera per riuscire, se non a comprendere, almeno a intuire qualcosa della profonda magnificenza e della tormentosa problematica della natura tedesca. Ma, *oltre* a essere una vulcanica epifania della natura tedesca, quest'opera ne costituisce anche una rappresentazione teatrale caratterizzata da un intellettualismo e da una ricerca di effetti così oleografica da toccare il grottesco e *la parodia*; una rappresentazione che, per usare un linguaggio molto crudo, a momenti non si libera bene dal sospetto di avere rapporti con l'industria turistica e sembra destinata a strappare a un pubblico dell'Intesa, curioso e rabbrividente, il grido di prammatica: «Ah, ça c'est bien allemand, par exemple!».

La germanicità di Wagner, dunque, per quanto reale e possente, è modernamente fratta e disfatta, decorativa, analitica, intellettuale; da questo deriva il suo fascino, la sua innata capacità di effetti cosmopolitici e planetari. La sua arte è la più sensazionale forma di autorappresentazione e di autocritica della natura tedesca che mai si possa immaginare; sembra fatta apposta per far apparire *interessante* il germanesimo perfino al più asino degli stranieri; un'appassionata disamina di quell'arte è sempre anche una disamina appassionata dello stesso germanesimo che essa esalta in chiave critica e decorativa. Tale sarebbe già di per sé, ma ben più lo sarà se si lascia guidare da una critica che, mentre sembra valere per l'arte di Wagner, vale di fatto per il germanesimo in genere, anche se non sempre in modo così

esplicito come in quella magnifica analisi del preludio dei *Maestri cantori* che si trova all'inizio dell'ottavo capitolo di *Al di là del bene e del male.*[1] In verità, se Nietzsche come critico di Wagner ha degni rivali all'estero, come critico del germanesimo non ne ha né dentro né fuori di Germania. È stato lui a dire in proposito le cose più belle e più cattive; e la genialità, il tripudio espressivo che lo investe e lo trascina quando si mette a parlare di cose tedesche e del problema del germanesimo, sono la testimonianza del rapporto passionale che lo lega a questi temi. Parlare di Nietzsche antitedesco come usa sovente in Germania – all'estero, grazie al maggiore distacco, si vedono le cose con più chiarezza – è una goffaggine non minore che definirlo antiwagneriano. Egli amava la Francia per ragioni artistiche e formali, non certo politiche; ma mi si faccia vedere anche un punto solo dove parli della Germania con quel disprezzo che suscitavano in lui l'utilitarismo degli inglesi, la loro negazione per la musica. Non certo a lui possono fare appello quei moralisti politici che hanno la presunzione di imporre al proprio popolo una disciplina letteraria, di ammaestrarlo con la chiassosa terminologia del democratismo occidentale, ma non hanno mai saputo trovare in tutta la loro vita una sola parola di passione penetrante che rafforzasse il loro diritto a partecipare al discorso sulle cose della Germania... Volevo dire: il giovane, quale io ero, costretto dal proprio gusto e dalla situazione del suo tempo a fare dell'arte di Wagner e della critica di Nietzsche il fondamento della propria cultura e a formarsi su quelle, fu nello stesso tempo costretto a riconoscere nella propria sfera nazionale, nel germanesimo, una singolarissima componente europea capace di suscitare una critica appassionata. Venne così formandosi di necessità e assai presto in lui una specie di patriottismo a carattere psicologico che naturalmente non aveva nulla a che fare col nazionalismo politico e tuttavia provocava una certa suscettibilità del proprio sentimento nazionale, una certa impazienza contro le *goffe* diffamazioni prodotte da pura ignoranza: come quando un amante dell'arte, che abbia rivissuto a fondo l'esperienza di Wagner e ne sia poi divenuto, per superiori ragioni spirituali, avversario, proverà in sé uno scatto di impazienza a sentire discorsi calunniosi nati da un'insipienza retriva e balorda. L' 'interesse' – per rifare alla rove-

1. Cfr. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse,* VIII, 240, in *WS,* vol. II, pp. 705-706.

scia il discorso di prima – è l'equivalente intellettuale di un affetto che sul piano sentimentale viene detto 'amore'.

Schopenhauer, Nietzsche, Wagner: stellare trinità di spiriti uniti eternamente l'uno all'altro. La Germania, il mondo, hanno vissuto sotto quella costellazione fino a ieri, fino a oggi, anche se non sarà più così domani. I loro destini di creatori e di dominatori sono intrecciati in un modo profondo e indissolubile. Nietzsche chiamò Schopenhauer il suo «grande maestro»;[1] il mondo intero sa quale enorme fortuna fu per Wagner l'incontro con Schopenhauer; l'amicizia stretta a Tribschen[2] poté anche finire, ma resta immortale, com'è immortale la tragedia che dopo sopravvenne e che mai e poi mai fu una separazione, bensì una trasposizione di valore e di tono nell'ambito stretto di questa 'amicizia stellare' sul piano della storia dello spirito. I tre sono una cosa sola. Il loro discepolo reverente, in cui quei tre possenti destini son divenuti cultura, avrebbe desiderio di parlare di loro in una volta, tanto gli par difficile sceverare quello che deve a ciascuno. Se io ho derivato da Schopenhauer il moralismo – il termine equivalente più popolare sarebbe 'pessimismo' – che è proprio del mio fondamentale stato d'animo, cioè quell'atmosfera di «croce, morte e sepolcro» che affiorò già nei miei primi tentativi, quest'«aura etica», come la chiama Nietzsche,[3] si ritrova anche in Wagner: in essa è immersa tutta l'opera sua gigantesca al cui influsso io potrei ugualmente bene richiamarmi. Ma se tale stato d'animo ha fatto di me lo psicologo della *decadenza*, lo debbo a Nietzsche a cui guardavo come a un maestro. Fin da principio infatti egli per me non fu tanto il profeta di un poco immaginabile «superuomo», com'è stato invece per i più quando era di moda, quanto piuttosto il più grande ed esperto psicologo della decadenza...

Raramente, credo, l'influsso di Wagner su una natura

1. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (1887), *Vorrede*, 5, in *WS*, vol. II, p. 767.

2. Località presso Lucerna dove Wagner prese dimora con Cosima nell'aprile del 1866 e dove il 17 maggio 1869 fu per la prima volta ospite Nietzsche che Wagner aveva conosciuto a Lipsia nel novembre del 1868. Già nel 1854 invece egli aveva 'scoperto' la filosofia di Schopenhauer col quale ebbe soltanto rapporti epistolari. La sua passione per Schopenhauer compenetrò anche quella per Cosima al punto che, nelle lettere, Wagner si firmava *Will* (da «Wille», volontà) e Cosima *Vorstel* (abbreviazione di «Vorstellung», rappresentazione).

3. Anche per l'espressione «croce, morte e sepolcro», si veda sotto, p. 162 e nota 2.

non musicale – e ancor più decisamente non drammatica – deve essere stato tanto forte e determinante quanto, devo ammetterlo, nel mio caso. Non come musico, né come poeta drammatico, né come 'musico-drammatico' egli incise su di me, bensì semplicemente in quanto artista, come l'artista moderno per eccellenza, quale mi aveva abituato a considerarlo la critica di Nietzsche, e in particolare come il grande prosatore e simbolista epico-musico che egli è. Tutto quello che io so sull'economia dei mezzi compositivi, sulla loro efficacia – in opposizione all' 'effetto', che è un' 'efficacia senza motivo' –, sullo spirito epico, sulle aperture e le chiuse, sullo stile come misterioso adattarsi del soggettivo alle cose, sul come formare i simboli, dare organica coesione all'opera singola e unità di vita all'insieme, quanto io so di tutto questo e ho tentato nei miei limiti di sperimentare, di elaborare, lo debbo al fatto di essermi tutto affidato a quell'arte. Ancora oggi, quando mi batte all'orecchio, improvvisa, una modulazione tutta richiami, un qualche suono strappato dal musicale cosmo wagneriano, io trasalisco di gioia. Ma per quel giovane di allora che a casa sua non si sentiva a casa e che viveva senza gioia in una specie di esilio volontario, questo mondo dell'arte rappresentava alla lettera la patria della sua anima. Parata di carrozze, concerto al Pincio... In mezzo alla calca dell'eleganza internazionale tutta presa nel suo gaudio, quel giovane dall'aria un po' misera e trasandata se ne stava sotto al palco della musica, sotto un cielo di massiccio turchino che non cessava di pesargli su tutti i nervi, sotto alle palme che disprezzava; e intanto accoglieva in sé, con le ginocchia fiaccate dall'emozione, i romantici messaggi del preludio del *Lohengrin*. Si rammentò forse di quelle ore venti anni più tardi, quando scoppiò la guerra fra lo spirito del preludio del *Lohengrin* e quel mondo dell'eleganza internazionale? Hanno forse contribuito tali ricordi a fargli prendere la sua posizione comunque antiletteraria in questa guerra? – Tempesta wagneriana a piazza Colonna! Il maestro Vessella,[1] allora direttore dell'orchestra municipale (con i timpani: quando si portavano in piazza i timpani voleva dire che non si produceva l'insulsa banda militare ma l'orchestra cittadina e che in programma c'era Wagner), Vessella dunque, apostolo della musica tedesca a Roma, intona il lamen-

1. Alessandro Vessella (1860-1929), maestro di banda e compositore, direttore della Banda Comunale di Roma dagli anni Novanta fino al 1921; trascrisse per banda lavori di Rossini, Verdi, Wagner, Beethoven e altri.

to funebre per Sigfrido. Tutti già sanno che ci sarà uno scandalo. La piazza è gremita, i balconi traboccano. Si aspetta, ascoltando, che il pezzo finisca. Poi tutto in giro incomincia la zuffa fra gli applausi ostentati e la protesta nazionale. C'è chi grida «Bis!» e batte le mani, c'è chi grida «Basta!» e fischia. Sembra che l'opposizione la spunti; ma Vessella attacca il bis. Questa volta la protesta si mischia spietatamente al concerto. Fischi e appelli alla musica di casa strapazzano i passaggi più tenui. Sull'onda dei punti più forti sovrastano invece le grida di consenso degli entusiasti. Ma non dimenticherò mai come in quella risacca di abbasso e di evviva si alzò un'altra volta il tema di Nothung,[1] come svolse i suoi ritmi possenti al di sopra di quella mischia di piazza, e come, giunto al suo vertice, a quella dissonanza fragorosa e lancinante prima del doppio do maggiore, scoppiò un muggito trionfale, irresistibile, che coprì la sgomenta opposizione, la ributtò indietro, la costrinse a un lungo, confuso silenzio... Lo straniero ventenne – straniero come quella musica, *con* quella musica – stava pigiato in mezzo alla folla sul selciato della piazza. Non gridava con gli altri, aveva la gola serrata. Il suo volto che guardava il palco preso d'assalto dai forsennati italianissimi e difeso dai suonatori che brandivano i loro strumenti, il suo volto, proteso verso l'alto, rideva sentendosi pallido, e il suo cuore batteva di orgoglio impetuoso in una giovanile morbosità di sensazioni... Orgoglioso di che? Innamorato di cosa? Solo di un contrastato gusto artistico? È ben possibile che pensasse a piazza Colonna, venti anni più tardi, nell'agosto del '14, e alle sue nervose lacrime che allora, dopo la vittoria del tema di Nothung, sgorgando d'un tratto dai suoi occhi, gli avevano inondato il viso freddo e che non aveva potuto asciugare perché una massa di gente straniera gli impediva di alzare la mano. Eppure, io non mi inganno. Mettiamo pure che quanto provò sul momento per quell'arte divenisse poi, nel giovane, sorgente di patriottici sensi: era un'esperienza dello spirito ben più che tedesca, un'esperienza che io avevo in comune con l'Europa intellettuale, come l'aveva avuta Thomas Buddenbrook. Questo musicista tedesco non era più un 'musicista tedesco' nel vecchio senso. Certo, era quanto mai tedesco (si può essere musicisti senza essere tedeschi?). Ma non era l'ele-

1. È il tema della spada Nothung, già assegnata da Wotan a Sigmondo, infranta e poi forgiata di nuovo dal giovane Sigfrido. Compare in *Das Rheingold* e ritorna in tutta la tetralogia wagneriana annodandosi vigorosamente con gli altri motivi di fondo nel finale della *Götterdämmerung*.

mento nazional-germanico, germanico-poetico o germanico-romantico dell'arte sua quello che mi incantava, o lo era solo in quanto tutte queste componenti vi figuravano intellettualizzate e in un'autorappresentazione decorativa; soprattutto era il fascino fortissimo dei valori europei, sprigionati da quegli elementi e confermati dalla posizione che Wagner è poi venuto a occupare, già quasi non più tedesca. No, io non ero tedesco abbastanza da lasciarmi sfuggire la profonda affinità artistica e psicologica dei suoi mezzi di suggestione con quelli di Zola e di Ibsen, i quali erano come lui anzitutto padroni e maestri del simbolo, della formula dominatrice; il romanziere occidentale, naturalista e romantico come lui, si profila addirittura come suo autentico fratello nella volontà e nella capacità di suggestionare e sopraffare le masse... *I Rougon-Macquart* e *L'anello del Nibelungo*, un 'wagneriano' normale non riesce a pensarli insieme. Eppure *stanno* insieme, magari più per l'ottica che non per l'amore. Si danno infatti dei casi in cui l'intelletto si ostina su un accostamento che l'affetto invece vorrebbe accantonare per sempre. *I Rougon-Macquart* e *L'anello del Nibelungo*! Spero che non mi venga mai imposto di fare una scelta. Temo di doverla fare 'in senso patriottico'.

Schopenhauer e Wagner... Devo pronunciare ora una parola di adesione anche per la terza «stella della sfera più bella»?[1] Ricordo bene il sorriso o anche il riso che dovetti trattenere un giorno quando certi letterati parigini, da me interrogati su Nietzsche, mi volevano insegnare che in fondo egli non era stato altro che un attento lettore dei moralisti e degli scrittori d'aforismi francesi. Almeno avessero fra quelli citato Pascal. Invece non seppero andare più in là di Chamfort... Questo accadde qualche anno prima della guerra, e non c'era bisogno della guerra per insegnarmi a vedere la germanicità di Nietzsche. Né occorrerebbe oggi insistere su quella. C'è qualcosa di più tedesco della virilità grandiosa della sua anima, del suo piglio misogino, antidemocratico? Che può esserci di più tedesco del suo dispregio per le «idee moderne», le «idee del secolo diciottesimo», le «idee francesi» che egli continua a ritenere di importazione inglese? I francesi, dice, sono stati soltanto le scimmie, gli attori, i soldati delle idee inglesi, e le loro vittime: «giacché per

1. Così Goethe definisce Shakespeare («William, Stern der schönsten Höhe») nella poesia *Zwischen beiden Welten* (1820), in *Die späte Lyrik, HA*, vol. I, p. 373.

colpa di quella maledetta anglomania delle 'idee moderne', l'âme française ha finito col diventare così sparuta e magra che oggi si stenta a credere al ricordo che abbiamo di lei, del suo sedicesimo e diciassettesimo secolo, di quella sua bella vigoria profonda e appassionata, di quella sua bella distinzione così ricca di inventiva» (*Al di là del bene e del male*).[1] Al successivo capoverso Nietzsche parla della «furiosa idiozia» e del «chiassoso vociare del bourgeois democratico», non senza quel «profondo ribrezzo»[2] col quale lo spirito tedesco si è ribellato al mondo delle idee anglo-francesi... «Con profondo ribrezzo»... Qui si vede come Nietzsche si intendesse con Dostoevskij a proposito della funzione *resistenziale* della natura tedesca nella storia dello spirito europeo; del resto tale intesa era eccellente anche su altri punti. «Con profondo ribrezzo»... Ecco la prima scaturigine di questa guerra, della guerra tedesca contro la 'civilizzazione' occidentale. Ma, anzitutto, se il «grande maestro» di Nietzsche, Schopenhauer, era soltanto antirivoluzionario, per pessimismo etico, perché odiava l'ottimismo indecente dei demagoghi del momento e del progresso, Nietzsche stesso era *antiradicale* in un senso, in un modo inaudito, veramente *radicale*. Proprio in questa qualità e disposizione critica la sua germanicità trovò, come in nessun altro reagente spirituale, uno sfogo di una violenza elementare. L'antiradicalismo infatti – e sia detto senza infamia e senza lode – è la qualità specifica, discriminante e decisiva, ovvero la peculiarità dello spirito tedesco. Questo popolo non è letterato proprio per il fatto che è il popolo antiradicale per eccellenza, o, se vogliamo trasformare (anche qui senza lode né infamia) l'aspetto solo negativo in positivo, anzi *sommamente* positivo, per il fatto che questo è il popolo della vita. Il *concetto della vita*, il concetto più tedesco, più goethiano e conservatore nel senso più alto e religioso, è stato pervaso con Nietzsche da un sentimento nuovo, rivestito di una nuova bellezza e forza e sacra innocenza, portato in cima alla scala dei valori, fino all'imperio spirituale. Non ha forse ragione Georg Simmel quando afferma che con Nietzsche 'la vita' è diventata il concetto chiave di ogni moderna visione del mondo?[3] In ogni caso tutta la critica etica di Nietzsche si

1. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, VIII, 253, in *WS*, vol. II, p. 720. Per la citazione seguente, cfr. *ibid.*, VIII, 254, p. 721.

2. *Ibid.*, VIII, 253, p. 720.

3. Georg Simmel (1858-1918) si occupò del concetto di vita in Nietzsche in alcune delle conferenze (specie la prima, la settima e l'ottava) riunite

situa nel segno di questo concetto; e se ogni audacia emancipatrice nei confronti della morale aveva, fino a lui, mantenuto un carattere sempre estetizzante, esaurendosi tutta nel verso di Platen «Davanti all'altare del bello deve inchinarsi anche il buono»,[1] è stato lui che con un cinismo incomparabilmente più appassionato e profondo ha messo in discussione sul piano filosofico i più alti ideali etici, la verità stessa e il suo valore rispetto alla vita, ponendo la più radicale psicologia al servizio di una volontà antiradicale e antinihilistica. Egli ha trascinato il 'buono' non davanti al tribunale del 'bello', bensì a quello della vita stessa... O forse sono la stessa cosa? Ha forse dato al 'bello' soltanto un nome nuovo, pieno di sacro orgasmo, il nome di 'vita'? Era dunque anche la sua rivolta contro la morale più la rivolta di un artista, di un amante della vita, che di una vera natura filosofica? Ho avuto spesso la sensazione che la filosofia di Nietzsche avrebbe potuto costituire un caso o una scoperta felicissima per un grande poeta, essere esattamente quello che la filosofia di Schopenhauer è stata per il creatore del *Tristano*, cioè la grande sorgente di un'altissima *ironia*, quanto mai scaltrita nell'eros, modulata tra la vita e lo spirito... Nietzsche, a differenza di Schopenhauer, non ha trovato, o almeno non ha trovato ancora, il suo artista. Ma se io dovessi condensare in una formula, in poche parole quanto gli devo spiritualmente, non ne troverei altre, se non queste: l'idea della vita, la quale, come ho detto, si può certo derivare da Goethe, se non la si attinge da Nietzsche nel quale è posta in una luce nuova, più moderna e ricca di colori, un'idea antiradicale, antinihilistica, antiletteraria, sommamente conservatrice, un'idea tedesca. Ora, quando si resta fedeli a tale idea, pur con tanta prosa franciosa, con tanto sangue della šlachta[2] nelle vene, con tanto superficiale e filosofale odio contro il 'Reich' e l'estrazione campagnola nonché corporativo-studentesca del suo fondatore, si è, non c'è scampo, tedeschi.

Eppure... chi parla può sostenere 'un lato' di una cosa con tanto più deciso vigore quanto più sicuramente, in cuor suo, resta ancorato all' 'altro lato' di essa... Eppure, dunque, un'educazione basata su Nietzsche è tanto poco una vera,

nel 1907 (Duncker & Humblot, Berlin) nel volume *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus*, trad. it. di Anna Olivieri, *Schopenhauer e Nietzsche*, Ponte alle Grazie, Firenze, 1995.

1. A. von Platen, *Ghaselen*, 89, in *Werke*, ed. cit., vol. II, p. 45.

2. Termine indicativo della nobiltà polacca (dall'antico alto tedesco *slahta*, stirpe).

ineccepibile educazione tedesca quanto lo è quella basata su Schopenhauer e Wagner. Mi sia concesso di richiamarmi a un verso di Stefan George, al lamento col quale nel *Settimo anello* suggella il suo splendido poema dedicato a Nietzsche. «*Cantare* avrebbe dovuto, non parlare, quest'anima nuova!»[1] esclama e così *cita*, come è noto o forse anche no, un passo del suo stesso eroe, tolto dalla sua tarda prefazione alla *Nascita della tragedia*, dove a quelle parole segue questo commento: «Peccato che io, quel che avevo allora da dire, non abbia osato dirlo da poeta! Forse avrei saputo farlo ...».[2] Forse... Lo dice con un'aria misteriosa, un poco fatua. Il suo abbozzo – rimasto tale – del dramma *Empedocle*, di forte impronta hölderliniana, è del 1870-1871,[3] il tempo cioè della sua opera dionisiaca. Ma sarà concesso dire che le belle parole di quel rimpianto in bocca a George sono più indicative per George stesso che per colui al quale si riferiscono? e che George, la cui arte e personalità, partite dai parnassiani, oggi sono una questione puramente tedesca, generalizzando un fugace rammarico suggerito dal ricordo di un'impresa errata e non congeniale e dunque fallita, mai giunta a maturazione, e riferendolo, applicandolo a tutto il fenomeno Nietzsche, misconosce, sminuisce, in certo senso, Nietzsche *come* fenomeno? Giacché significa senza dubbio un misconoscere e sminuire la missione culturale di Nietzsche, un chiudere gli occhi davanti alle ultime impronte, da lui non volute, volute semmai dal destino, che ha lasciate su di noi, già il solo desiderare che questa voce «severa e tormentata»[4] – non si potrebbe definire meglio –, che questa voce avesse cantato invece di parlare 'solamente' e che Nietzsche fosse maturato come novello Hölderlin e poeta tedesco invece di essere quello che è stato: cioè uno *scrittore* del massimo livello mondiale, un prosatore con maggiori possibilità di risonanza mondana di Schopenhauer, suo grande maestro, un letterato e articolista di stile altissimo,

1. Stefan George, *Nietzsche*, in *Der siebente Ring* (1907), *Werke*, 2 voll., Helmut Küpper vormals Georg Bondi, Düsseldorf, 1958, 3ª ediz. 1976, vol. I, p. 232.

2. Cfr. F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie* (1872), *Versuch einer Selbstkritik*, 3, in *WS*, vol. I, p. 12.

3. L'«abbozzo» consiste di due gruppi di frammenti: 5 (settembre 1870-gennaio 1871), 116-18, e 8 (inverno 1870-1871-autunno 1872), 30-37, in F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Herbst 1869 bis Herbst 1872*, *KGW*, vol. III, tomo III, pp. 129-30 e 243-47.

4. S. George, *Nietzsche*, cit., in *Werke*, ed. cit., vol. I, p. 232.

in certo modo *assai vicino all'Intesa* (via, siamo magari senza gusto ma cerchiamo pur di caratterizzare), un intellettuale europeo, insomma, il cui influsso sullo sviluppo, sul *progresso*, ma sì, addirittura sul *progresso politico* della Germania non è certo rappresentato né dal frammento di *Empedocle*, né da certe *Canzoni del principe Vogelfrei*, né dagli stessi *Ditirambi di Dioniso*,[1] bensì da tutta una produzione che nel contegno e nel gusto, per leggerezza e malizia, per la sua raffinatezza e il suo radicalismo, è non-tedesca e antitedesca quanto quel saggio, degno di eterna ammirazione, intitolato *Che significano gli ideali ascetici?*[2]

Non c'è dubbio: ferma restando la profonda germanicità del suo spirito, Nietzsche col suo europeismo ha contribuito più di chiunque altro all'educazione critica, al processo di intellettualizzazione, di psicologizzazione, di letterarizzazione, di radicalizzazione o, se vogliamo non temere il termine politico, di *democratizzazione* della Germania. Ho per certo che tutta quanta la schiera dei nostri letterati della civilizzazione ha imparato a scrivere da lui; e qui sorge una contraddizione che poi finisce col non essere tale. Nietzsche, o miei cari volontaristi, è l'esempio più probante che, per quanto riguarda lo sviluppo, il 'progresso' voluto dal fato, tutto il peso decisivo del problema poggia sul punto di quel che uno è (o diventa o lo fanno diventare), non sull'altro punto di quel che uno vuole e pensa. Come uomo di destino tedesco egli è stato il buon fratello del suo grande antagonista, Bismarck, i cui ultimi, involontari e precipui effetti convergono ugualmente in una direzione democratica. Su questo torneremo in seguito. Per il momento ci contentiamo di constatare che la volontà, le opinioni, le tendenze significano e decidono ben poco per l'efficacia e l'influsso che gli uomini più grandi, gli autentici uomini del destino, esercitano sullo sviluppo complessivo delle cose. E se questo vale per le personalità più forti, quanto più sarà vero per noi, persone di tanto minori! Potrei citare graziosi esempi di questo dissidio fra volontà ed effetti raggiunti, fra tendenza e natura, un dissidio che in questi tempi critici, e non senza evidentemente dure lotte interiori, si è fatto acuto, soggettivo, è penetrato nella coscienza, cosicché quasi nello spazio

1. I *Lieder des Prinzen Vogelfrei* comparvero in appendice alla nuova edizione di *Die fröhliche Wissenschaft* nel 1887. Un anno dopo Nietzsche compose i *Dionysos-Dithyramben*.

2. F. Nietzsche, *Was bedeuten asketische Ideale?*, terza dissertazione di *Zur Genealogie der Moral*, in *WS*, vol. II, pp. 839-900.

di una notte si è visto Saulo antidemocratico-conservatore-militarista diventare un Paolo cristiano e intesista, il quale è riuscito a strapparsi dalle carni l'aculeo che da venti mesi lo tormentava e finalmente ha trovato se stesso. 'Conversione' è solo un termine equivalente a 'scoperta di se stesso'...

Dunque la *dottrina* di Nietzsche fu per la Germania meno nuova e rivoluzionaria, meno importante per la sua evoluzione – 'importante' in senso buono o cattivo, a piacere –, del *modo con cui egli la espose.* Come prosatore di stampo europeo e col suo metodo spiccatamente occidentale, egli ha improntato il mondo spirituale tedesco almeno, dico almeno, con la stessa forza con cui lo ha fatto col suo 'militarismo' e con i suoi filosofemi sulla potenza. La sua efficacia 'progressista' e civilizzatrice consiste nell'avere dato una carica enorme di vigore, di coraggio, di penetrazione al mestiere dello scrittore, al criticismo letterario e al radicalismo in Germania. Avvenne alla sua scuola che ci abituassimo a vedere il concetto dell'artista e quello del conoscitore procedere di pari passo, attenuandosi i confini fra l'arte e la critica. Fu lui a rammentarci l'arco quale strumento apollineo accanto alla lira; lui insegnò a colpire, a colpire a morte.[1] Arricchì la prosa tedesca di una sensibilità, agilità artistica,

1. Il simbolo dell'arco e della lira, quasi esponente stilistico della prosa di Mann, dichiarato fin da *Bilse und ich* (1906; cfr. in *GW,* vol. X, pp. 20-21), fu poi da lui adottato come emblema editoriale di tutti i volumi dell'edizione 'Gesammelte Werke in Einzelausgaben' (S. Fischer, Berlin, 1922-1935, Bermann-Fischer, Wien, 1936-1937) e della 'Stockholmer Gesamtausgabe' (S. Fischer, Stockholm dal 1938, Amsterdam dal 1948, Wien, 1949, Frankfurt/M., 1950-1965). Secondo Georg Potempa, che ne ha studiato la genesi, il «Bogen» e la «Leier» sono citati spesso da Nietzsche, mai però insieme, come invece si trovano in Heine (in *Die romantische Schule,* con riferimento a Ludwig Tieck, e nella prefazione alla terza edizione del *Buch der Lieder*), in Fontane (sia pure solo come delicato sigillo epistolare in *Effi Briest*) e, nella variante di «Schleuder» (fionda) e «Harfe» (arpa), in Alfred Kerr (cfr. G. Potempa, *Bogen und Leier, eine Symbolfigur bei Thomas Mann,* G. Holzberg, Oldenburg, 1968, 2ª ediz., ampliata, 1971). Hans-Joachim Sandberg indica come ulteriore, anzi primissima fonte il *Lehrbuch der griechischen und römischen Mythologie für höhere Töchterschulen und die Gebildeten des weiblichen Geschlechts* (E. Fleischer, Leipzig, 1828, 4ª ediz., riveduta, 1853) di Friedrich Nösselt (cfr. H.-J. Sandberg, *«Der fremde Gott» und die Cholera. Nachlese zum «Tod in Venedig»,* in *Thomas Mann und seine Quellen. Festschrift für Hans Wysling,* a cura di Eckhard Heftrich e Helmut Koopmann, V. Klostermann, Frankfurt/M., 1991, pp. 71-72 e *passim*), manuale che Mann menziona già nei *Buddenbrooks* (cfr. parte VIII, cap. VIII, in *GW,* vol. I, p. 537) e annovera ancora nel 1929, rispondendo a un'inchiesta (*Welches war das Lieblingsbuch Ihrer Knabenjahre?*), tra i libri più significativi per la sua infanzia (cfr. in *GW,* vol. XIII, p. 56).

bellezza, acutezza, musicalità, forza tonale e passionale, mai sognate fino ad allora e destinate a influire senza scampo su chiunque dopo di lui avesse animo di scrivere in tedesco. Non la sua personalità – oh no! – ma la sua efficacia assomiglia straordinariamente a quella dell'ebreo, acclimatato a Parigi, Heinrich Heine, che egli lodò[1] e volle, come scrittore, mettere al proprio fianco;[2] questa somiglianza è forte nel male come nel bene... Non può essere qui mio compito analizzarla. Si tratta di constatazioni che vanno verificate con calma. Ma quel che io intendo dire quando affermo che la grande, novella forza impressa agli elementi della critica e della prosa tedesca da Nietzsche significa *progresso* nel senso più inquietante, politico, del termine, nel senso della 'umanizzazione', progresso nella direzione occidentale e democratica, e che l'educazione da lui impartita non è esattamente quella che si potrebbe chiamare un'educazione secondo lo spirito tedesco della conservazione, quello spero di averlo reso chiaro abbastanza...

A tali influssi, a tali esigenze e recezioni fu aperta fin troppo anche la mia posizione di scrittore: essa fece sì che persone incapaci di avere altre idee, come Adolf Bartels,[3] volevano fare di me un ebreo; al che io ritenni di dover protestare per amore di verità. Se io, entro i miei limiti, ho contribuito a europeizzare la prosa narrativa tedesca, se ho potuto dare

1. Arrivò ad affermare: «La Germania ha prodotto, oltre a Goethe, un solo poeta: Heinrich Heine» (F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Herbst 1884 bis Herbst 1885*, 34, aprile-giugno 1885, 154, in *KGW*, vol. VII, tomo III, p. 192).

2. «Un giorno si dirà che Heine e io siamo stati di gran lunga i maggiori virtuosi della lingua tedesca» (F. Nietzsche, *Ecce homo*, in *WS*, vol. II, p. 1089).

3. Già nell'ottava edizione della sua *Deutsche Dichtung der Gegenwart* (Avenarius, Leipzig, 1910, p. 308) Adolf Bartels aveva scritto dei fratelli Mann: «La loro arte ... resulta arte essenzialmente ebraica». Seguì, ai primi di dicembre del 1912, tutta una serie di attacchi (soprattutto sulla «Staatsbürger-Zeitung» di Berlino, ma anche sulla «Deutsche Stimme» di Monaco), in parte ancora dovuti o ispirati a Bartels, diretti contro Thomas Mann che rispose, sullo stesso giornale berlinese, il 15 dicembre, con un articolo intitolato *Das Rassenbekenntnis Thomas Manns* (ora, con il titolo *An die Redaktion der «Staatsbürger-Zeitung», Berlin*, come terza parte di *Der Doktor Lessing*, in *GW*, vol. XI, pp. 730-31). Si veda anche il giudizio di Bartels nella decima edizione dell'opera citata (1921, p. 129): «Più tardi, nelle sue *Considerazioni di un impolitico*, Thomas Mann si è veramente battuto contro il 'letterato della civilizzazione', sviluppando alcuni concetti nazionali, ma come tedesco di molta esperienza io non ho ancora molta fiducia in lui».

una mano a elevare il livello e la considerazione del genere del romanzo in Germania, questo era una conseguenza del mio sangue, non del mio rango, giacché il rango oggi non ha quasi più nulla di individuale, è una questione del prestigio nazionale, non dà quasi più diritto a una coscienza di sé aristocratica, bensì solo a una nuova coscienza democratica («Io partecipo al prestigio tedesco,» è quanto il singolo può dire a se stesso «questo è il mio rango»), una coscienza di sé, come si vede, che in tempi di isolamento e di minaccia per la nazione corre grave pericolo di scadere a forme di urtante patriottismo...

I Buddenbrook, la narrazione con la quale io, dopo un preludio di lievi esercizi psicologici, mi acquistai l'attenzione di un più vasto pubblico, è certo un libro molto tedesco; non solo per via del suo ambiente, che è la mia patria anseatica, terra di antichissima colonizzazione tedesca; né soltanto dal punto di vista della storia della cultura, per il fatto che in quel libro si rispecchiano gli sviluppi e il progressivo differenziarsi degli animi, insomma la 'umanizzazione' della borghesia tedesca dalla generazione dei miei bisnonni fino alla mia. Il romanzo è tedesco soprattutto nel senso formale, dove per formale io intendo qualcosa di diverso dagli influssi e dalle fonti propriamente letterari. Mi ricordo di una recensione del libro comparsa sul «Mercure de France» intorno al 1908, dove, con benigna valutazione, esso veniva giudicato intraducibile per la sua *struttura*.[1] Romain Rolland, se ben lo conosco, sarebbe forse di opinione diversa; ma qualcosa di vero c'è nell'affermazione che un'opera come quella in francese sarebbe assurda, un aborto. Essa è venuta su da sé, non è stata 'fatta', è cresciuta, non è 'formata', e appunto per questo è intraducibilmente tedesca; appunto per questo ha quella pienezza organica che il tipico libro francese non possiede. Non è proporzionata opera d'arte, ma vita. Se vogliamo applicare la molto ambiziosa formula propria della storia dell'arte e della cultura, è *gotico*, non rinascimento... Tutto questo non impedisce certo che circoli in quel libro un'aria perfettamente europea e letteraria; per la Germania è forse il primo e unico romanzo natu-

1. La recensione menzionata, di Maurice Muret, *La littérature allemande d'aujourd'hui: «Les Buddenbrooks» par Thomas Mann*, uscì effettivamente nel 1908 (24 marzo), ma sul «Journal des Débats». Il giudizio specifico che Mann ricorda qui è tuttavia riportato anche nell'ambito di una recensione al volume *La littérature allemande d'aujourd'hui* (1909) di Muret, firmata Henri Albert, comparsa il 1° giugno 1909 sul «Mercure de France».

ralistico e anche come tale, già come tale, di concezione artistica internazionale, di atteggiamento europeo, nonostante la sua germanica umanità. Non mutua nulla né da Raabe, né da Jean Paul, non ha assolutamente niente a che fare con Spielhagen[1] o qualunque altro romanziere tedesco. L'influsso tedesco è stranamente composito: resulta da una mescolanza dell'elemento umoristico basso-tedesco e di quello epico-musicale, di Fritz Reuter e di Richard Wagner. Le altre componenti vennero un po' da ogni parte: Russia, Inghilterra, Francia – i paesi dell'Intesa, come si vede, quelli del romanzo psicologico –, dalla Danimarca di Bang e Jacobsen, dalla Norvegia di Kielland e Lie.[2]

«In tempi di fervente giovinezza» dirò citando le parole, così belle, di *Poesia e verità*, io avevo «fissato il recente passato e lo avevo francamente esposto in pubblico nell'ora più propizia».[3] Mi ero, con quell'opera di vasta mole, fatto anche una base artistica e umana sulla quale potevo poggiare nel mio successivo lavoro; mi ero insomma costruito il fusto del violino sul quale potevo liberamente concertare: era di ottimo legno che avrebbe armoniosamente vibrato con le corde, la cassa acustica avrebbe conferito completa risonanza alla mia musica... Certa gente ritiene che questa mia musica non sia poi stata così buona come il violino meritava e che io avrei potuto fare a meno del concerto che presto sarebbe caduto in oblio, nulla rimanendo di veramente prezioso, se non il ben costrutto violino. Una volta almeno, comunque, i giovani, la generazione spirituale della Germania nata intorno al 1880, sentenziarono diversamente. Fu nel caso del *Tonio Kröger*, quella ballata in prosa che certo mal reggerebbe da sola senza *I Buddenbrook* e che davvero era un

1. Friedrich Spielhagen, giornalista, autore di numerosissimi romanzi e di studi sulla teoria del romanzo, visse dal 1829 al 1911.

2. I romanzi principali di Herman Bang (1857-1912) sono: *Haablose Slaegter* (Generazioni senza speranza; 1880), *Stuk* (Stucco; 1887), *Under Aaget* (Sotto il giogo; 1890), *Det hvide Hus* (La casa bianca; 1898), *Det graa Hus* (La casa grigia; 1901), *De uden Faedreland* (I senza patria; 1906). Del più noto Jens Peter Jacobsen (1847-1885) basti ricordare *Maria Grubbe* (1876) e *Niels Lyhne* (1880). Alexander Lange Kielland (1849-1906) fu autore di *Garman og Worse* (Garman e Worse; 1880), *Arbeidsfolk* (Lavoratori; 1881), *Fortuna* (1881), *Jacob* (Giacobbe; 1891). Jonas Lie (1833-1908) scrisse, fra l'altro, *Den Fremsynte* (Il veggente; 1870), *Tremasteren «Fremtiden»* (Il trealberi «Avvenire»; 1872), *Trold* (Le forze magiche; 1891-1892).

3. J.W. Goethe, *Aus meinem Leben. Dichtung und Wahrheit* (1811, 1812, 1814, 1833), parte III, libro dodicesimo, in *HA*, vol. IX, p. 541.

Lied suonato sullo strumento, che mi ero fatto da me, del grande romanzo...

«Una rappresentazione vivace, tutta un rilievo tattile, spiritualmente anodino,» scrissi in un lavoro più tardo condotto sullo stile un poco parodiato dei vecchi maestri «manda in estasi le masse borghesi; ma la gioventù appassionata e sempre assoluta si lascia affascinare soltanto da quello che è problematico».[1] Alludevo con questo a *I Buddenbrook* e a *Tonio Kröger*. I primi, arte in tutto plastica e quasi per niente spirito, non cessavano di interessare la classe media colta; ma la gioventù intellettuale e radicale, anche se ovviamente non concepiva ancora il radicalismo in senso politico, si tenne stretto il *Tonio Kröger* perché a lei congeniale: quella musica le importava più del violino... Chissà dov'è ora quello studente di Gottinga dal viso macro e nervoso che una volta, stando dopo la mia serata di lettura tutti insieme all'osteria di Mütze, mi disse con la sua voce chiara ed eccitata: «Lo sa, vero, o almeno si spera, che non sono *I Buddenbrook* la cosa più Sua; Suo veramente è il *Tonio Kröger*». Gli dissi che lo sapevo.

Il fatto è che, mentre per *I Buddenbrook* aveva potuto agire soltanto l'influsso di Schopenhauer e di Wagner, quello etico-pessimistico e quello epico-musicale, nel *Tonio Kröger* aveva fatto irruzione la componente culturale di Nietzsche che poi doveva restar dominante. Il concetto ditirambico e conservatore della vita proprio del filosofo-poeta e la sua difesa contro lo spirito moral-nihilistico, contro la 'letteratura', si erano trasformati, nell'esperienza sentimentale che aveva dato forma alla novella, in *ironia erotica*, in un abbracciamento innamorato di tutto ciò che non è spirito e arte, che è innocente e sano, decoroso e improblematico, non turbato dallo spirito. La parola 'vita', anzi la parola 'bellezza' furono in quella novella con un certo sentimentalismo trasposte nel mondo della *borghesia*, del quotidiano sentito come beatitudine, un mondo in antitesi a quello dell'arte e dello spirito. Non può stupire che una cosa simile andasse a genio ai giovani. Infatti se in quel libro 'la vita' faceva la sua bella parte, più bella ancora la faceva 'lo spirito', giacché era lui che amava e 'il dio' si trova in chi ama, non in chi è amato, e questo 'lo spirito' lo sapeva benissimo. Quello che non sapeva ancora o per il momento lasciò da parte, era il fatto che non solo lo spirito anela alla vita ma anche la vita anela allo

1. T. Mann, *Der Tod in Venedig*, cap. II, in *GW*, vol. VIII, p. 454.

spirito, e che il bisogno di riscatto che la vita sente, la sua nostalgia, cioè il suo modo di sentire la bellezza (giacché la bellezza altro non è che nostalgia), è forse più serio, più 'divino' forse, e forse anche meno presuntuoso e sprezzante di quello sentito dallo spirito. L'ironia però è sempre un'ironia volta verso l'una e l'altra parte, qualcosa di mezzo, un 'né... né', un 'così... come', giusto la posizione in cui si sentiva Tonio Kröger, cioè qualcosa di ironico librato fra il mondo borghese e quello dell'arte, e già il suo nome doveva essere il simbolo di ogni problematica mescolanza, non solo di quella fra sangue latino e germanico bensì anche di ogni posizione intermedia fra sanità e raffinatezza, decoro e avventura, cuore e gioco artistico: un pathos situazionale, insomma, anch'esso evidentemente suggestionato da quello di Nietzsche, il quale derivava il valore conoscitivo della sua filosofia direttamente dal fatto che egli era di casa in *tutti e due* i mondi, quello della decadenza e quello della sanità, in una situazione di mezzo, come aveva detto, fra il declino e l'ascesa. Il resultato finale era una mescolanza di elementi in apparenza eterogenei: malinconia e critica, intimità e scepsi, *Storm e Nietzsche*, stato d'animo e intellettualismo... Non può meravigliare, l'ho già detto, che i giovani si attaccassero a quello, che preferissero quelle novanta pagine ai due massicci volumi de *I Buddenbrook*. La gioventù guarda più al dato spirituale che a quello plastico, e ciò che in tale caso la eccitava era indubbiamente la maniera come nella breve storia era stato trattato il concetto di 'spirito', il fatto che fosse stato contrapposto, *insieme* a quello dell' 'arte' e sotto il nome di 'letteratura', alla vita inconsapevole e muta... L'affascinava senza dubbio l'elemento radical-letterario, intellettualistico e disgregatore proprio della breve opera; e se l'altro elemento, quello tedesco, conservatore e sentimentale, non turbava questo interesse, anzi lo rafforzava, era perché si presentava sotto forma di ironia e perché l'ironia stessa è intellettualismo al più alto grado; ma è anche una componente del romanticismo e dunque era al posto giusto. Non si vedeva che Tonio Kröger era infatti un frutto tardivo del romanticismo, anzi di un romanticismo molto tedesco, non si vedeva che era il buon fratello di Schlemihl, di Undine, di Heiling, dell'Olandese?[1] No, non si vedeva, io stesso

1. Si tratta di figure ricorrenti nell'immaginario popolare, elevate a dignità artistica nel primo Ottocento: Schlemihl da Chamisso (*Peter Schlemihls wundersame Geschichte*, 1814), *Undine* (1811) da de la Motte Fouqué, il meno noto *Hans Heiling* – spirito che si spinge sulla terra per diventare uo-

allora non lo vidi. Oggi me ne accorgo, e questo racconto è per me una risposta alla domanda fino a che punto io sia tedesco...

In *Fiorenza* il problema appariva posto diversamente. Infatti, mentre *Tonio Kröger* aveva coltivato l'antitesi fra vita e 'arte', e aveva inteso l'arte in un'accezione molto letteraria mettendola sul conto dello 'spirito', nella novella drammatica questa unità ideale – ecco un bel caso di 'progresso'! – era spezzata del tutto. L'antitesi posta era un'altra: 'spirito contro l'arte' o anche 'spirito contro la vita', poiché l'arte qui era identificata con la vita, vita e arte fuse in una sola idea, come prima l'arte e lo spirito. Lo spirito in quanto tale apparve a sé stante, come letteratura, come critica, come «sacralità e sapere»,[1] e l'eroe di queste argomentazioni era spirituale e religioso per eccellenza, il critico, il letterato, ovvero, nel suo linguaggio, il profeta: giacché, in quanto egli vede nel profeta un artista che sia un santo al tempo stesso, dà con questo anche la definizione del letterato. Era dunque lui, Fra Girolamo, l'eroe di quelle scene; e benché giustizia dialettica abbia voluto che gli fosse contrapposto, adeguato antagonista, un signore dell'arte come il Medici, l'autore del dramma, fiorentino delle rive dell'Isar, si sentiva intimamente e decisamente dalla parte dell'intellettuale, padrone del gioco critico, sul tipo di Pico della Mirandola il quale, quando il Poliziano osserva che in verità è meglio saper fare con tutto se stesso qualche bell'oggetto, magari anche solo uno scanno, che essere nato per sentenziare sulle cose del mondo, risponde col suo più esuberante sorriso: «Beh, non saprei. Come amatore e collezionista so apprezzare gli oggetti secondo la loro rarità. A Firenze c'è una legione di gente solerte capace di fare bellissimi scanni, ma di Fra Girolamo ce n'è uno solo...».[2] Pico sbaglia. Lo spirito non ha il valore della rarità, al mondo c'è molto più spirito che arte. Ma quella segreta simpatia, quel parteggiare cui ho accennato, si tradiva almeno nell'ironia caricata con cui era descritta quella egregia masnada di artisti, quella beata compagnia di parassiti e attaccabrighe, di spacconi e di buffoni, geniali, sensuali e arcibalordi, la cui morale irresponsabilità allegramente incespica fra le sale e le aiuole di Careg-

mo, protagonista dell'omonima opera romantica (1833) – da Heinrich Marschner (libretto di Eduard Devrient) e l'Olandese ovvero *Der fliegende Holländer* (1843) da Wagner.

1. T. Mann, *Fiorenza* (1905), in *GW*, vol. VIII, p. 1061.
2. *Ibid.*, p. 1007.

gi...[1] A questo gruppo sarebbe stato giusto contrapporre dalla parte della 'letteratura' un qualche corrispettivo di insulsaggine umana. Sarebbe stato così dimostrato che la cosa più meschina e spregevole sulla terra non è un mondo subalterno dell'arte, bensì un subalterno mondo dello spirito.

In ogni caso non sono questi innocui 'creatori' che nel dramma possano considerarsi aspiranti al dominio, ai favori e al possesso amoroso di 'Fiorenza'... Il titolo non era meno simbolico di quello della novella: sta a indicare quanto vi è di personale all'origine di questo tentativo di un inno di più alta intonazione. Echeggiano in esso il lirismo di un'ambizione giovanile, l'ansia di gloria e la paura di gloria di chi è già preso in tenera età dai lacci del successo, nell'abbraccio del mondo. «O mondo! O brama profonda! O amoroso, dolce e tormentoso sogno di potenza!... Non si dovrebbe possedere mai. Il desiderio è una forza immane; ma il possesso ci ruba ogni forza».[2] Il resto è Nietzsche. Infatti quei due Cesari e 'fratelli nemici' che si disputano a vicenda il possesso erotico della simbolica città, Lorenzo e il Priore, reincarnano fin troppo il ditirambista e il sacerdote-asceta del libro di Nietzsche, tanto che i molti e vari tentativi di produrre qualcosa di più, di più personale, di meno teoretico, di innestare la loro psicologia in una problematica più intima e scottante, non sono stati nemmeno avvertiti. Il problema dello *spirito letterario* mi ha assillato per tutta la vita e mi assillava soprattutto in quel punto. Era un problema che non amavo, per quanto, uomo per metà dell'Occidente, lo portassi in me stesso; ma un senso di dovere spirituale non cessava di farmelo presente perché io vedevo che esso, dapprima lontanissimo dal costituire un problema tedesco, acquistava ogni giorno, per l'azione del civil-letterato, maggior importanza e attualità per la Germania. Il sacerdote-asceta di Nietzsche che preferisce volere il nulla piuttosto che *non* volere nulla,[3] quel Cesare del nihilismo, divenne per me – e niente affatto sprovvedutamente – il letterato radicale della più moderna osservanza, e non risparmiai le allusioni per far notare che tale era per me diventato. Io feci di lui il rappresentante delle «sacrae litterae»,[4] un uomo che «*con*

1. L'azione di *Fiorenza* si svolge nella villa medicea di Careggi, presso Firenze.

2. T. Mann, *Fiorenza*, in *GW*, vol. VIII, p. 1040.

3. Cfr. F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, III, 1 e 28, in *WS*, vol. II, pp. 839 e 900.

4. T. Mann, *Fiorenza*, in *GW*, vol. VIII, p. 1061.

le parole assoggetta la città»,[1] che ingiuria 'Firenze', quella lubrica Firenze che perciò lo ama... «Cos'è che chiamate cattivo?» gli chiede l'amico morente. E lui risponde: «Tutto quanto è contro lo spirito, in noi e fuori di noi». L'incalzante domanda dell'altro che non si giudica privo di spirito: «Se poteste dirmi di grazia: che cos'è lo spirito per voi?», lo trova pronto alla risposta: «È la forza, Magnifico Lorenzo, che persegue purezza e pace».[2] «Purezza e pace»! Tradotte nel piatto linguaggio della 'civilizzazione', che altro suonerebbero se non «human freedom and peace»? Parliamo seriamente: deve essere concesso di tradurre la formula moral-filosofica in formula politica giacché, se il «non volere» è solo filosofia, «volere il nulla»[3] è politica, e il radical-letterato è un politico. Sono anni, del resto, che lo dice lui stesso – e con che voce, con che orgoglio! – di essere un politico, un volontarista, giacché egli vuole aiutare lo spirito a farsi *potenza* e «con decisione» sollecita l'umano progresso in direzione della purezza e della pace, della human freedom and peace. Con decisione... Sembra veramente che anche questo motivo – il motivo della decisione ad agire propria del letterato politico, che i letterati della civilizzazione non si stancano oggi di variare in ogni modo – già allora non mi fosse estraneo, o almeno tale non fosse al mio intelletto. Quando infatti il mio monaco politicizzato proruppe in queste parole: «Io odio la spietata equità, questa morbosa comprensione, questa sopportazione peccaminosa dell'opposto. Non me la fate venire vicina! Non fatela parlare!»;[4] quando poi aggiunse di essere lui l'eletto, che a lui si addiceva il sapere eppure anche il volere, che doveva essere forte, incarnando egli, così com'era in quel punto, «il miracolo della risorta disinvoltura»;[5] quando, molto prima, in apertura del dramma, sua eccellenza il cardinale Giovanni annunciò all'orecchio dell'umanista al seguito la piccante novità che *la morale era di nuovo possibile*:[6] tutto questo è già in sommo grado il nuovo spirito politico, letteratura della civilizzazione, e io lo sapevo benissimo. Sapevo bene che il politico

1. *Ibid.*, p. 1042.
2. *Ibid.*, p. 1058.
3. Questa espressione nietzscheana già usata (si veda sopra, p. 111 e nota 3) si ritrova nel finale di *Fiorenza*, *ibid.*, p. 1067.
4. *Ibid.*, p. 1063.
5. *Ibid.*, p. 1064.
6. Cfr. *ibid.*, p. 987. Lo dice Pico, non Giovanni, rivolto al Poliziano.

cristiano Girolamo rappresentava contro all'esteta Lorenzo, avviato coi suoi peccati alla tomba, il nuovo, il nuovissimo spirito: cose cioè che dieci anni più tardi dovevano essere di gran moda intellettuale in Germania e gridate da aspre voci giovanili fino a intronarci le orecchie. Se anche immaginavo che il moribondo esteta esclamasse, rivolto al vincitore politico del momento: «Quello che tu annunci come spirito è la morte; e l'arte è la vita di ogni vita»,[1] e se anche io stesso condividevo questa opinione, il mio precipuo interesse – voglio ripeterlo ancora –, la mia segreta simpatia e curiosità intellettuale erano pur sempre dalla parte del rappresentante dello spirito letterario e della sua maestria nel riuscire, in grazia della «risorta disinvoltura», a presentarsi come un demagogo teocratico...

Mi si concederà di parlare – sempre in rapporto a questo problema – anche di quel mio tentativo di commedia in forma di romanzo che è intitolato *Altezza reale*[2] e che, nonostante il titolo molto individualistico, rappresentava altresì un esperimento con la 'felicità', una conciliazione – anche se non certo incondizionata – con l''umanità'? Quel mio secondo romanzo si distingue dal primo sul piano artistico in modo così vistoso – e anche così poco vantaggioso, se misurato sui canoni tedeschi – che quasi non si direbbe dello stesso autore de *I Buddenbrook*. Ecco improvvisamente un libro che non è «venuto su da sé» o «cresciuto» da sé, per nulla lussureggiante o ridondante, un libro modulatissimo, fatto a regola d'arte, perspicuo, trasparente, concettualmente controllato, dominato da un'idea, da una formula intellettuale che in ogni parte si rispecchia e affiora alla memoria e quanto può si ravviva, cerca di risvegliare con mille dettagli un'illusione di vita, ma non raggiunge mai la pienezza calda e sorgiva della vera vita. Un gioco d'arte, non vita. Formalmente parlando, è rinascimento, non gotico, arte francese, non tedesca. Ma intimamente è pure ben tedesco, nella maniera (anche se non nella forma) di toccare la corda spirituale e morale, di sentire sottilmente la solitudine e il dovere... Comunque non mi ha fatto meraviglia che la critica francese, nei limiti della sua curiosità per le cose tedesche, dimostrasse per *Altezza reale*, per le prospettive e la prosa di quel romanzo, più gusto di quella tedesca, che invece lo trovò troppo leggero in senso sia assoluto che relativo:

1. *Ibid.*, p. 1066.
2. T. Mann, *Königliche Hoheit* (1909), in *GW*, vol. II, pp. 7-363.

troppo leggero se commisurato alla serietà e al grave pondo che in Germania si pretendono da un libro, ma anche troppo leggero commisurandolo all'autore stesso. Giudicò il patto, ivi stretto – e del resto nemmen troppo – con l''umana felicità', come una cosa di poco carattere, né avvertì quanto di nuovo si annunciava in quella tendenza; esaminò l''azione' con un cipiglio tanto severo e concreto da ritenerla per forza degna solo di un giornale per famiglie. Ora io sono ben lontano dal voler spezzare una lancia per il valore poetico della storia del piccolo principe che in contegnoso stile giornalistico viene trasformato in un buon marito e benefattore del popolo; penso tuttavia ancora oggi che il vecchio Anatole France leggerebbe non senza godimento questo 'romanzo da giornale per famiglie'. Nessuno, seguendo in questo l'uso tedesco, si è troppo impegnato coi valori artistici del libro, il cui valore poetico, invece, in senso tedesco, non è stato di certo sottovalutato, anche se giudicato non eccessivo. Ma il suo valore *spirituale*, se pur ne ha, poggia tutto sulla sua prerogativa di essere sintomo di un'epoca, testimonianza dell'evoluzione tedesca – e la gente sagace che ha ritenuto valesse la pena applicare la propria sagacia a un fatto tanto burlesco, lo ha notato benissimo. «Si accorgeranno,» così era scritto nel saggio critico di un austriaco (che era Hermann Bahr in persona) «si accorgeranno i tedeschi del nostro tempo che questo romanzo è l'emblema di un'epoca?». E l'autore concludeva all'incirca definendo il mio romanzo un faro della nuova democrazia.[1] Aveva poi torto? È vero o no che in *Altezza reale* un piccolo esteta solitario, divenuto un esperto in economia politica, raggiunge, come oggi si direbbe, una 'fattiva umanità'? E come la raggiunge? Con l'amore! Ma questa è civil-letteratura per eccellenza. E io mi sentirei ancor più orgoglioso di quanto lo sia seriamente per così alto grado di progressismo, se nel frattempo 'l'amore' non fosse divenuto un andazzo della moda intellettuale, un programma dell'opposizione politico-letteraria, e se io non trovassi il tutto maledettamente vergognoso. Né si può negare che il libro, nonostante la sua didattica democratica, rappresenti una vera orgia di individualismo la cui nobiltà viene variata in molteplici figure; o che, nonostante il suo progressismo, non manchi di una 'renitenza conservatrice'; che una profonda esitazione ac-

1. Hermann Bahr, «*Königliche Hoheit*», in «Die neue Rundschau», 1909, pp. 1803-1808.

compagni quel trapasso alla democrazia, al comunitarismo e all'umanità, anzi che quel trapasso in realtà si compia solo in chiave umoristica, 'ironica', e che il vero cuore di chi narra la storia – e *anche* di chi l'ascolta, per conseguenza – non cessi di battere per quei mostri dell'aristocrazia, per l'impossibile Colly-Dog e il non meno impossibile dottor Überbein. È ben vero che Klaus Heinrich diventa 'felice' e Raoul Überbein, l'individualista romantico, fallisce miseramente nel più tendenzioso dei modi; però non si deve credere che io sia tanto banale, tanto *politico* da vedere nella 'felicità' un argomento serio e nel fallimento una smentita. Questo sarebbe qualcosa di diverso dalla morale, sarebbe virtù; e quello che io penso sull'attitudine alla virtù, lo dirò ancora in queste pagine. Viceversa coloro che inventano le storie amano molto esprimere la loro personale simpatia per certi personaggi e un allegro dispregio per altri, mandando questi alla rovina e rendendo felici invece quelli... Comunque sia, la tendenza politica e anti-individualistica – tendenza assai poco tedesca ma comunque ormai sulla via di diventarlo – esisteva già allora; e se anche si manifestava alla sua maniera, con quel tanto di ambivalenza e di non disponibilità da suscitare nel letterato della civilizzazione una certa sfiducia nella sua serietà di fondo, comunque, sia detto ancora una volta, esisteva, veniva in qualche modo recepita, non era ignorata; e se fosse stata anche meno evidente, ancor più intossicata dall'ironia, c'è pur sempre una maniera di scrivere, un atteggiamento *occidentale* dello spirito e dello stile, che parla con maggiore chiarezza di ogni didattica della favola; l'ironia e l'esprit sono già per se stessi forze della letteratura della civilizzazione. Anche il più saggio vegliardo d'Europa, Anatole France a Parigi, ama talvolta far dell'ironia sulla civilizzazione ed è pur l'idolo, il sovrano di tutto il mondo civil-letterato... Per farla breve, quel tipo di letterato aveva un certo diritto – ne abbia o no fatto uso – di *sperare* in me e nelle mie modeste forze; e vennero dei momenti in cui nulla gli avrebbe più impedito di *contare* su me senza riserve.

Su una rivista, «März» – un nome colmo di primaverili presentimenti politici –, apparve un mio scritto, uno studio dedicato al 'letterato', che illuminava i tedeschi sulla genesi e la natura di questo tipo spirituale di grandissima *attualità*; mai in vita sua il letterato tedesco aveva sentito parlare di sé in modo così lusinghiero.[1] Incominciavo col definirlo un

1. È lo scritto in due parti, *Der Literat* e *Der Künstler und der Literat*, pubblicate su «März» rispettivamente il 4 e l'11 gennaio 1913 (col titolo *Der*

«bramino» e con l'assicurargli – liberamente variando il Veda – che egli era nato con maggiore acume e maggior amore per la virtù di chiunque altro al mondo. Quel suo acume, spiegavo, consisteva nella sua conoscenza di tutto ciò che è umano, congiunta a un forte gusto dell'avventura e a grande bravura nel mondo della parola. Il suo amore per la virtù significava comunque purezza contemplativa, volontà di assoluto, disgusto per la concessione e la corruzione, un'azione di denuncia o di condanna in chiave ironica o solenne, una fermissima insistenza su quanto è ideale, la libertà, la giustizia, la ragione, la bontà e la dignità umana. Niente, dicevo, è indicativo della disposizione letteraria quanto la duplice ma in fondo unitaria efficacia di quei filantropi pubblicisti dell'Illuminismo i quali coi loro scritti di politica criminale trascinavano la società davanti al foro dell'umanità, educavano i loro contemporanei al ribrezzo per i feroci eccessi della giustizia, per la tortura e la pena di morte, aprendo la via a leggi più miti, ma nello stesso tempo – e questo era il fatto tipico – si facevano un nome con scritti didattici sulla lingua e lo stile, con trattati intorno all'arte di scrivere. Filantropia e arte di scrivere come passioni dominanti di una stessa anima: si tratta, dicevo, di un fatto significativo, non a caso queste passioni si trovano unite. Scrivere bene vuol quasi già dire pensare bene,[1] e da questo all'agire anche bene il passo è breve. Tutto l'incivilimento del genere umano – come si può bene accertare – deriva dallo spirito della letteratura, e già per gli antichi educatori del popolo la bella parola valeva come matrice della buona azione.[2] Che razza di sermone è stato il mio! Sembra di sentire Woodrow Wilson, questo troneggiante protettore del genere umano,[3]

Künstler und der Literat in *GW*, vol. X, pp. 62-70), che Mann qui di seguito in parte trascrive (con pochi ritocchi) o riassume.

1. Qui Mann varia – senza nessun cenno alla fonte nemmeno nella versione integrale del suo scritto – una frase di Nietzsche: «Scrivere meglio ... vuol già dire pensare anche meglio»: cfr. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches II*, 2, *Der Wanderer und sein Schatten* (1880), 87, in *WS*, vol. I, p. 916.

2. Anche Goethe, come dice lo stesso Mann in un altro passo, qui non riportato, del suo scritto, presenta «in un componimento famoso, la buona azione e la bella parola in fidata compagnia» (*Der Künstler und der Literat*, in *GW*, vol. X, p. 64). Si tratta dell'azione drammatica *Künstlers Apotheose* (1788; in *HA*, vol. I, pp. 68-77, per il verso che interessa, cfr. *ibid.*, p. 76).

3. Wilson, presidente degli Stati Uniti dal 1913 al 1921, prima di schierarsi nel conflitto europeo si era adoperato nel 1916 come mediatore fra l'Intesa e la Germania per una pace senza vincitori né vinti.

il quale – stando ad alcune assicurazioni ben degne di fede – deve presumere non poco dallo stile dei suoi messaggi. Era tutto questo soltanto psicologia o non anche simpatia, solidarietà? – Io andai oltre. Tagliai fuori il letterato dall'arte in senso ingenuo e alla buona, isolandolo in nome dello spirito, della morale e della critica. I suoi istinti conoscitivi e inquisitori, scrissi, lo rendono estraneo all'artista per eccellenza, a questo essere innocuo e senza nuvole che incontra quel suo arcigno fratello con una certa malavoglia mista a una pia timidezza; meglio ancora se poi non lo incontra. Tratteggiando 'l'artista' seguii fedelmente il ritratto del mio Aldobrandino in *Fiorenza*, lo presentai come maestro di sollazzi alla corte dei grandi, commensale spensierato nei palagi dei ribaldi arricchiti, e stimavo che, se una qualche lodevole dote doveva far difetto al carattere di questo simpatico compagnone, poteva essere semmai la *rettitudine* la quale non è affatto cosa della natura e del 'temperamento', bensì della conoscenza acquisita e della critica. Il letterato, per parte sua, dicevo, è invece l'uomo sostanzialmente retto, retto fino alla santità, fino all'assurdità – giacché l'assurdo è appunto la probità in sede spirituale... Il mio discorso continuava di quel passo. Le mie carte, certo, mi informano che nello stesso tempo ero capace di pensare anche esattamente l'opposto. «L'errore del letterato» leggo in una di quelle «consiste nel credere che solo lo spirito renda l'uomo retto. È vero invece piuttosto il contrario: solo dove *non* c'è spirito, sussiste la rettitudine».[1] Non importa: valido è quello che feci stampare; ed è sicuro che, per parlare un po' amleticamente, proprio quello aveva ridente dimora accanto al cuore del civil-letterato. Veramente io mi ero fermato all'ambito etico e spirituale, non mi ero inoltrato in quello politico. Ma le conseguenze politiche di quanto avevo raccapezzato erano evidenti: la conseguenza politica della «filantropia» e dell'«arte di scrivere» è la repubblica radicale, la repubblica degli avvocati e dei letterati, così come il civil-letterato la va fra cuore e mente vagheggiando... Dunque, ripeto, avevo visto giusto. Gli 'attivisti' e uomini di «Das Ziel»[2] mi espressero il loro apprezzamento. Altre teste, a loro modo non

1. Quest'ultima affermazione («Nur wo *kein* Geist ist, gibt es Anständigkeit») è ribadita anche nel *Notizbuch 10*, in T. Mann, *Notizbücher 7-14*, a cura di Hans Wysling e Yvonne Schmidlin, S. Fischer, Frankfurt/M., 1992, p. 236.

2. «Das Ziel» («La mèta») è il titolo dell'almanacco letterario dello 'spirito attivo' e del 'migliorismo', pubblicato (1916-1923) da Kurt Hiller.

meno avanguardiste, annoverarono le idee del mio articolo sui letterati fra quelle cose che «lo spirito nuovo di una recentissima letteratura ha da dire allo spirito di quella più matura, da Hebbel in poi». Non c'erano dubbi, mi ero imbarcato nella barca giusta al tempo giusto. Il progresso dopo *I Buddenbrook* era chiaro, il progresso in direzione progressista. Alla fin fine, c'è qualcosa di più 'intellettuale' della *parodia*? Si è pur fatto qualcosa per la disgregazione intellettualistica del germanesimo se prima della guerra ci si avviava a parodiare il romanzo tedesco di formazione, la grande autobiografia tedesca, sotto forma di memorie di un cavaliere dell'industria...[1]

1. Avviati fin dal 1910, interrotti l'anno successivo, pubblicati come frammento nel 1922, i *Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull* furono ripresi da Mann nel 1951 e uscirono in versione definitiva solo nel 1954; in *GW*, vol. VII, pp. 263-661.

Allor che il mondo intero era in dissidio
Entro le mura ognun trovò presidio:
Si piegò il cavaliere entro di quelle,
In angustie il villan le trovò belle.
D'onde le mosse la cultura prese,
E che sarebbe mai se non borghese?

GOETHE[1]

Maestri cantori: l'opposto della civilizzazione, l'elemento tedesco opposto a quello francese.

NIETZSCHE[2]

Eppure era proprio necessario, quando è scoppiata la guerra, che io tradissi la letteratura? Dovevo proprio, con certe mie pubbliche dichiarazioni da cui spirava un nazionalismo e patriottismo in parte ironico e subdolo, ma in parte anche ostentato con poco gusto e troppo cuore, deludere amarissimamente il mio civil-letterato e compromettermi sul piano letterario in modo irrimediabile come non avrei saputo fare nemmeno con la più infelice delle novelle? Come poté accadermi un fatto simile? La mia risposta sarebbe stata resa molto più difficile da quanto ho scritto nelle pagine precedenti, se non fosse quasi già tutta contenuta in quelle. Infatti, proprio mentre mi sforzavo di dire in che senso io sia un europeo e un letterato occidentale, già davo, se non vado errato, alcune indicazioni sulla genesi del mio 'patriottismo'. Tuttavia, per completare un poco la risposta alla domanda sollevata dalla mia stessa coscienza – «Come poté accadermi un fatto simile?» –, mi propongo ora di parlare della *borghesia*, del suo spirito ovvero 'borghesità', di borghesia e arte, del fare arte in un mondo borghese, con l'oscura sensazione che il mio contegno così irritante in questa guerra abbia un certo rapporto con tutto ciò, e sono

1. J.W. Goethe, *Wie alles war in der Welt entzweit*, in *Zahme Xenien*, *GA*, vol. II, p. 412.

2. Si veda sopra, p. 51 e nota.

quasi sicuro che da questa verifica potrebbe uscire qualche spunto stimolante anche di interesse generale.

C'è un libro, bello e profondo, del giovane saggista ungherese György Lukács, intitolato *L'anima e le forme*,[1] nel quale si trova uno studio su Theodor Storm che è nello stesso tempo una disamina del rapporto fra «borghesia e l'art pour l'art». Quando lo lessi, qualche anno fa, mi parve subito la migliore cosa che mai fosse stata detta su questo tema paradossale. Credo di avere un particolare diritto di citarlo perché l'autore, scrivendo quel saggio, pensava forse a me, e in un punto lo ha detto espressamente. Su quelle scoperte a cui abbiamo contribuito con la nostra persona, possiamo accampare un particolare diritto; e mentre ce lo arroghiamo, ci mettiamo nella situazione di un padre che sorridendo si lascia erudire da un suo molto erudito figliolo. Lukács dunque distingue anzitutto fra quel mondo bourgeois a noi estraneo, finto e possente, ascetico e orgiastico insieme, di cui Flaubert ci dà l'esempio più famoso, caratterizzato dalla negazione e dalla mortificazione della vita a vantaggio dell'opera, e l'arte squisitamente borghese di uno Storm, Keller o Mörike, la quale in fondo realizza il paradosso del suo aggettivo – 'borghese' – solo in quanto congiunge una condotta di vita borghese, fondata su una professione borghese, con le dure lotte del più severo travaglio artistico; sua essenza è la «perizia artigiana». «Professione borghese come forma di vita» scrive Lukács «vuol dire anzitutto il primato dell'etica nella vita; che la vita stessa è dominata da tutto ciò che ritorna secondo un sistema e una regola, da ciò che si ripete secondo un dovere, da ciò che deve essere fatto senza riguardo a voglia o malavoglia. In altre parole: il dominio dell'ordine sullo stato d'animo, del duraturo sull'effimero, del lavoro tranquillo sopra la genialità la quale si nutre di fatti sensazionali».[2] Così proseguendo, dimostra che egli considera questa eccellenza etica e artigiana, contrapposta all'estetismo monacale di Flaubert, al suo modo di vivere borghese che era poi una maschera nihilistica, come tipica dote dell'artista tedesco borghese. Estetismo e borghesia, ci fa intendere Lukács, rappresentano qui una forma di vita in sé compiuta, legittima, e precisamente una forma di vita *tede-*

1. È la raccolta di saggi in tedesco Georg Lukács, *Die Seele und die Formen*, Fleischel & Co., Berlin, 1911. Per quanto riassunto qui di seguito, cfr. il saggio intitolato appunto *Bürgerlichkeit und l'art pour l'art: Theodor Storm* (1909), pp. 119-69.

2. *Ibid.*, pp. 124-25.

sca: proprio questa mescolanza di natura borghese e di attitudine artistica costituisce per lui la precipua variante tedesca dell'estetismo europeo, l'art pour l'art di stampo tedesco.

È una formulazione splendida, quanto mai fine e vera. Chissà però se mi verrà concesso non solo di lodarla, ma di riconoscere in quella anche me stesso? Giacché, ricordato ancora una volta che qui non si parla mai di rango ma di ciò che è essenziale di un uomo, resta il fatto che proprio quello che il saggista sembra considerare il criterio dell'art pour l'art peculiare della borghesia tedesca, cioè la professione borghese come vera forma e norma di vita, manca nel mio caso. Certo, mancava anche nel caso di Conrad Ferdinand Meyer che ben si può e si deve far rientrare in quel consorzio tedesco (e che nel 1870 si scoprì tedesco, prendendo partito per la Germania!); gli mancava per motivi molto semplici, per il suo stato di salute. Ma quel presupposto critico è poi tanto assoluto? È pur chiaro che lo spirito ama mettere il simbolo al posto della realtà. Si può vivere soldatescamente anche senza avere la minima attitudine a fare il soldato. L'uomo dello spirito vive nelle similitudini. Quel primato dell'etica nella vita, di cui parla il critico, non significa forse la preponderanza dell'etica sul fatto *estetico*? E non sussiste già questa preponderanza, se la vita stessa, anche senza una professione borghese, mantiene il primato rispetto all'*opera*? Il lavoro di un artista è già borghese per il fatto che traspone i canoni etici della vita borghese – ordine, metodicità, quiete, 'zelo' (inteso non come solerzia ma come fedeltà al mestiere) – nell'esercizio dell'arte. Anni or sono, a Vienna, mi disse un sagace ebreo: «Quello che conferisce alle Sue cose dignità e amabilità è il fatto che Lei, mentre le presenta, sembra voler dire: "Meglio non lo so fare in ogni caso"». Fu un complimento ambiguo, ma molto calzante, e per questo l'ho serbato nella mente. Era una giovanissima illusione romantica, una posa giovanile, quel mio immaginare, un tempo, di sacrificare la vita all'arte' e che il mio stato borghese fosse una maschera nihilistica; allora, certo, con franca ironia in tutt'e due i sensi, davo la preferenza all'arte, all'opera' nei confronti della vita, e proclamavo che non vivere si doveva ma morire «per essere un vero creatore».[1] In verità, l'arte' è solo un mezzo per dare un contenuto etico alla mia vita. La mia 'opera' – sit venia

1. T. Mann, *Tonio Kröger* (1903), cap. III, in *GW*, vol. VIII, p. 292.

verbo – non è il prodotto, il significato e lo scopo di una negazione ascetica e orgiastica della vita, bensì un modo di esprimersi eticamente della mia stessa vita; una prova in questo senso è data già dalla mia tendenza all'autobiografia, che è di scaturigine etica, ma non esclude di certo la più vivace volontà estetica tesa verso una realtà distanziata e oggettivata, una volontà che si conferma dunque come semplice impegno di fedeltà al mestiere e produce, fra l'altro, quel dilettantismo stilistico che lascia parlare le cose e, per esempio nel caso de *La morte a Venezia*, provocò quello sbalorditivo malinteso, assai diffuso nel pubblico, secondo il quale l''atmosfera ieratica', la 'maestria dello stile' di quel racconto sarebbero una mia personale pretesa, qualcosa con cui ambissi adornare e mettere in evidenza, ridevolmente, *me stesso*, mentre si trattava solo di adeguazione stilistica, di parodia insomma... Quello che conta per me non è dunque l''opera' ma la mia vita. Non è, la vita, il mezzo per conquistare un ideale di perfezione estetica; il lavoro, invece, è un simbolo di vita morale. La mèta da raggiungere non è una qualche obbiettiva perfezione, bensì la coscienza soggettiva che «meglio non lo sapevo fare in ogni caso». Se questa, che è l'intima essenza del mio lavoro, può avere su persone di aperta sensibilità, come quel mio protettore viennese, un obbiettivo effetto estetico, il suo valore soggettivo tuttavia è senz'altro etico: tanto poco un uomo del mio stampo è un patito per la bellezza, tanto poco un esteta in senso bohémien, quanto invece è tale nel senso borghese.

«Come poté accadermi un fatto simile?». Forse in parte per un motivo essenziale, perché mi sento tedesco in quanto rientro in questa concezione etico-borghese dell'arte che è appunto tedesca; perché un'indole come la mia non ha nulla da spartire con l'andazzo da anacoreti flaubertiani né con l'insopportabile sproloquio dannunziano in onore della bellezza; perché io, in quanto appartengo a un ceppo dell'antica borghesia tedesca, a onta di tutta la mia problematica moderna e delle mie esigenze europee, resto a mio modo solidale con quei rappresentanti della maestria artistica e artigiana tedesca, specialmente Meyer e Storm che più mi sono vicini. Mi attrae verso il primo umana e sociale simpatia; ma il mio legame con Storm è affinità di ceppo e anzi qualcosa di più. Se da un lato *Tonio Kröger* è *Immensee* sviluppato e trasposto nella problematica moderna, una sintesi di intellettualismo e di stato d'animo, di Nietzsche e di Storm,

come ho già detto,[1] d'altro lato Lukács in quel suo studio dichiara che nel caso de *I Buddenbrook* è stata una tarda rimeditazione (che non ha nulla a che fare col rango) a rendere monumentale quell'atmosfera di decadenza che avvolge il mondo borghese di Storm.

Etica, mondo borghese, decadenza: queste cose vanno insieme, formano una cosa sola. E non sta insieme a quelle anche la musica? Mi ricordo bene con quali parole, a quanto mi hanno riferito, Stefan George ha respinto i miei *Buddenbrook*: «No,» disse «questa roba non fa per me. È ancora musica e decadenza». Ancora! Una tarda, anzi, attardata borghesia faceva dunque di me un confessore della decadenza; e dire che quell'«aura etica», il pessimismo moralistico (con musica) che io dicevo di aver derivato da Schopenhauer e da Wagner,[2] era semmai proprio quanto io avevo trovato in quei tedeschi europei come cosa mia e congeniale, ciò che fin da principio mi aveva condotto e attratto verso di loro: non la 'bellezza'. Io non mi sono mai dato da fare per la 'bellezza'. La 'bellezza' per me è sempre stata roba da italiani e spaghettanti dello spirito; roba senza nulla di tedesco, in fondo, e più propriamente non di certo cosa e gusto per la sfera dell'arte borghese tedesca. In questa sfera l'etica è preminente sull'estetica, o più esattamente in essa si verificano una mescolanza, un bilanciamento dei due concetti, per cui al *brutto* si dedica onore, amore e sollecitudine. Il brutto, infatti, la malattia, il decadimento, *altro non sono che l'elemento morale,* per cui non mi sono mai sentito 'esteta' nel vero senso della parola, bensì sempre moralista.

Ecco cos'era tedesco e cos'era borghese; estetismo nel vero senso della parola, cioè *estasi per la bellezza,* è la cosa meno tedesca e meno borghese del mondo. Alla scuola di Schopenhauer e Wagner non si viene educati a diventare degli esteti: ci si respira un'aria etica e pessimistica, aria tedesca e borghese; tedesco e borghese sono infatti una cosa sola. Se lo 'spirito' in sé è di origine borghese, lo spirito *tedesco* è borghese in una sua particolare maniera, la *Bildung* tedesca è borghese, la borghesia tedesca è *umana*: ne consegue che essa non è, come quella occidentale, *politica*; che tale almeno non era fino a ieri e che *potrà diventarlo* solo percorrendo la via della sua disumanizzazione...

Dire che con Schopenhauer e Wagner ci si trova in una

1. Si veda sopra, p. 109.
2. Si veda sopra, p. 96.

sfera borghese, che essi ci impartiscono un'educazione borghese, sembra un'affermazione contraddittoria, perché richiede fatica far combaciare il concetto di borghesità con quello di genialità. Né potrebbe esserci nulla di meno borghese della parabola della loro vita ad altissima tensione, tragica, tutta impeti e tormenti, sfociante nello splendore di una gloria mondiale! Ciò nonostante essi sono autentici figli della loro epoca borghese, e non c'è zona del loro mondo umano e spirituale in cui non si riscontri l'elemento borghese. Si guardi la vita di Schopenhauer: la sua origine da famiglia di mercanti anseatici, il lungo soggiorno a Francoforte, il corso immutabile e puntuale, così pedante e kantiano, delle sue giornate, il suo salutismo assennato sulla base di buone conoscenze fisiologiche («Chi è ragionevole non cerca il divertimento ma l'assenza del dolore»),[1] la sua pignoleria di capitalista (prendeva nota di ogni centesimo e, grazie a un'accorta amministrazione, riuscì a raddoppiare nel corso della sua vita il suo piccolo patrimonio). Si consideri la calma, la tenacia, la parsimonia e regolarità del suo metodo di lavoro (per le cose da stampare lavorava soltanto nelle prime due ore della mattina; scrisse a Goethe che la *Fedeltà* e la *Probità*, basilari per tutto il suo lavoro e i suoi successi, erano le virtù che aveva trasposte dalla sfera pratica in quella teoretica e intellettuale).[2] Se tutto questo è una valida prova del carattere borghese dal lato umano, non meno valido per quello più propriamente *spirituale* è il fatto che egli aborrisse il Medioevo romantico, con tutti i suoi imbrogli preteschi e cavalleresche faccende, e ritenesse di dover insistere sull'umanità classica: il che fa parte, del resto, di quell'opposizione che egli faceva a se stesso e in cui si può riconoscere un preludio, una propedeutica a quel modo di essere «carnefice di se stesso» che poi fu di Nietzsche.[3] È la più violenta antitesi fra tendenza e carattere, la negazione intellettuale di se stesso, giacché chi mai sarebbe stato meno classico, chi più romantico di lui? Quanto a Wagner, nella sua personalità umana e artistica si rileva un tratto non solo borghese, ma addirittura bourgeois e di parvenu – il gusto per il fasto, per il raso, per il lusso, la ricchezza e lo sfarzo

1. A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, in *Parerga und Paralipomena I* (1851), in *SW*, vol. V, p. 431.

2. Cfr. lettera dell'11 novembre 1815 a Goethe, in A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, a cura di Arthur Hübscher, Bouvier, Bonn, 1978, p. 18.

3. Cfr. F. Nietzsche, *Zwischen Raubvögeln*, in *Dionysos-Dithyramben*, *WS*, vol. II, pp. 1250 e 1252.

borghese – che caratterizza, in primo luogo, la sua vita privata, ma segna a fondo anche quella spirituale e artistica. Non sono sicuro se sia mia l'osservazione che l'arte di Wagner e il *bouquet alla Makart* (con le penne di pavone) [1] sono nati dallo stesso gusto e nello stesso tempo. Ma se Wagner era un po' bourgeois, era anche *borghese* in un senso elevato, tedesco, e la messa in scena che fece di se stesso, i costumi che sfoggiò come 'maestro' tedesco, avevano la loro buona, naturale e intima ragione. Gli si farebbe un torto a non vedere, nella sua produzione, oltre all'elemento vulcanico e incandescente, demonico e geniale, anche quello proprio dell'antico maestro d'arte tedesco, quel che di paziente dal fido sguardo, di piamente dedito all'opera, di laborioso e pensoso... «Dai loro frutti li riconoscerete».[2] L'intellettualismo europeo di Wagner si ritrova in Richard Strauss, e invece la sua parte tedesco-borghese nella candida bravura di favoleggiatore e nel devoto zelo del molto amabile Engelbert Humperdinck.[3]

Mondo borghese dell'arte, ecco un paradosso divenuto realtà, ma pur sempre paradosso, in ogni caso ambiguo e discorde, nonostante il titolo di legittimità che questa forma di esistenza spirituale vanta proprio in Germania. Quando io parlavo dell'influsso determinante che l'arte di Wagner ha avuto su di me, tralasciai qualcosa di molto inquietante, riserbandolo a questo capitolo della mia trattazione: non riguarda tanto il carattere borghese di Wagner quanto i suoi rapporti col mondo borghese, i suoi *effetti* sui borghesi stessi. Ma proprio qui è il punto in cui l'influsso di Wagner può diventare in certo modo – e forse nel mio caso è diventato – nocivo; penso a quella che Nietzsche chiama «l'ottica doppia»,[4] quella artistica *e* quella borghese poste l'una accanto all'altra nello stesso tempo, l'istinto – perché naturalmente

1. Hans Makart (1840-1884), pittore, scenografo e maestro del gusto decorativo viennese del suo tempo.

2. Matteo 7, *16* e *20*.

3. Engelbert Humperdinck (1854-1921), compositore, docente, critico musicale, collaboratore e 'riduttore' di Wagner, è soprattutto celebre per le sue opere *Hänsel und Gretel* (1893) e *Dornröschen* (1902).

4. Cfr. F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, in *WS*, vol. III, p. 515, dove Nietzsche attribuisce a Wagner «eine wechselnde Optik», «un'ottica che varia ... orientandosi ora sulle esigenze più grossolane, ora su quelle più raffinate». Mann aveva già citato correttamente quel passo («Wagners "wechselnde Optik"») in una lettera, del 1° aprile 1910, a Hermann Hesse (in T. Mann, *Briefe 1948-1955 und Nachlese*, a cura di Erika Mann, S. Fischer, Frankfurt/M., 1965, p. 457).

si tratta di istinto, non di calcolo, di qualcosa che è del tutto oggettivo, non soggettivo – volto a soddisfare insieme esigenze raffinate e più alla buona, ad accattivarsi i pochi e oltre a quelli i molti, un istinto che, a mio parere, va collegato con lo spirito di conquista proprio di Wagner, con la sua sete di mondo, la sua 'peccaminosità' in senso ascetico, con ciò che Buddha chiama «bisogno degli altri», con la sua nostalgia, il suo desiderio di amore sensuale e soprasensibile. Esiste una categoria di artisti per i quali è impossibile parlare di tutto questo o soltanto di questo; sono di una natura casta, severa, fredda e orgogliosa, addirittura rigida, che per il 'mondo' non serba nella mente e nel cuore altro che scherno e disprezzo e non si lascia sfiorare da demagogia di sorta, da riguardo alcuno, nemmeno inconscio, da nessuna condiscendenza o ambizione mondana di incidenza, di comunione e di affetto. Wagner era l'opposto di queste nature. C'è un punto nella sua opera che lo riassume tutto, in ogni senso, anche in questo: è la citazione del motivo della nostalgia svolto sulla parola «mondo» nel secondo atto del *Tristano* («Anche allora io sono il mondo!»). Non mi si impedirà di trovare in questa bramosia di Wagner, nel suo erotismo cosmico, il fondo e l'origine di quella che Nietzsche ha chiamato la sua ottica doppia, quella sua capacità, scaturita da un intimo bisogno, di avvincere e incantare non solo i raffinati – giacché questo è ovvio – ma anche la grande massa dei semplici. Scaturita, dico, da un intimo bisogno, giacché sono convinto che ogni artista, senza eccezione, fa esattamente quello che egli *è*, quello che corrisponde al giudizio e all'esigenza estetica che gli sono propri. Una disonesta natura artistica che mirasse a ottenere e ottenesse effetti su cui poi scherzasse lei stessa, con un senso di superiorità, e che non avessero anzitutto una certa incidenza anche sul loro autore, una siffatta natura artistica non esiste. Ne consegue che gli effetti oggettivamente raggiunti da un artista, anche quelli che Wagner ha avuti su un vasto strato della borghesia, sono sempre indicativi della sua stessa persona e sostanza. Era un artista pieno di desiderio, o, per usare il termine più freddo, pieno di ambizione. Ma ciò che in giovinezza si desidera, si desidera davvero, come diritto di natura, ciò che non si finisce soltanto, a forza di errori e di modi innaturali, col far credere a se stessi di desiderare, quello si raggiunge appieno con l'età; e la conseguenza di quell'ottica aristocratico-democratica, artistico-borghese, è il *successo* che come tale è sempre duplice: con gli artisti *e* coi borghe-

si, giacché né il successo limitato ai cenacoli e all'ambiente della bohème, né il puro successo di pubblico può chiamarsi tale. Non si deve credere che io parli minimamente per compiacenza di me stesso, se aggiungo che io, a proposito di 'successo', la mia modesta parola potrei ben dirla. Nel successo io vedo un'esperienza di vita come un'altra, e so che per chi lo ha conseguito ha un valore molto ambiguo. In parole povere, successo vuol dire: costui aveva bisogno anche delle anime sempliciotte... Ma un'altra cosa so ancora, che il 'successo' quale conseguenza di quell'ottica doppia, appresa sciaguratamente e peccaminosamente alla scuola di Wagner, è una specie di rifugio precario e malfido; che comporta pericolo della vita e la vendetta delle Eumenidi; che un uomo giunto a quel tipo di successo deve sapere di guastarsi, col tempo, con l'una *e* l'altra parte, con la classe borghese e coi radicali: visto che, nel mio caso, la questione è cominciata dal fatto che io sono una vera e propria spina – e forse nemmeno più – nell'occhio dei letterati. Uno di loro, eternista[1] di professione, mi ha definito, or non è molto, «una natura serena»...[2] Ebbene, questo è il colmo. Anzi, no, non è ancora il colmo. Càpita sempre di nuovo che un'espressione limpida e libera del mio essere, come, per esempio, il saggio su Federico, costringa il rigorismo dei letterati ad associarsi, di buon grado o no, al giudizio encomiastico dei 'borghesi'. Non si è forse dato il caso che una rivista per europei, «Die weißen Blätter»,[3] trovasse magistrale[4]

1. Ecco un saggio del 'programma' eternista: «Cos'era poi l'arte finora? Un trastullo per i borghesi. Istinto selvaggio, dilaceramento, grido venivano pulitamente registrati nei cataloghi massicci delle biblioteche nazionali ... Tutto questo ci annoia a morte. Noi eternisti non vogliamo annoiarci. Non siamo registrabili ... Borghesi, non riuscirete ad afferrare i nostri libri. Abbiamo strappato in noi biblioteche, demonologie, escatologie ... Abbiamo portato il nostro suicidio. Ne abbiamo fatto: arte, concentrazione, estratto, espressione, esplosione, aristocrazia, sconfessione, creazione, definitiva definizione ETERNISMO» (dal prospetto *Aktionsbücher der Äternisten* di Stefan Wronski, pseudonimo di Ferdinand Hardekopf, aprile 1916, ora in *Literatur-Revolution 1910-1925*, a cura di Paul Pörtner, 2 voll., Luchterhand, Neuwied, 1961, vol. II, pp. 190-92).

2. L'«eternista» non nominato è lo stesso Ferdinand Hardekopf. Il termine «Frohnatur» compare nella sua glossa, *Das «Zeit-Echo»*, in «Die weißen Blätter», luglio 1915, p. 932.

3. La rivista «Die weißen Blätter», fondata nel 1913 a Lipsia, diretta prima da Erik Ernst Schwabach, dal 1914 da René Schickele, fu trasferita nell'aprile del 1916, per motivi politici, a Zurigo; dopo varie interruzioni cessò nel dicembre del 1920.

4. L'aggettivo «meisterhaft» è usato da R.S. (= René Schickele) a proposito del saggio *Friedrich und die große Koalition* – comunque stroncato per il

quel mio saggio, anche se, naturalmente, non è parsa accettabile la sua tendenza? È il vecchio ritornello di Tonio Kröger: «Io sto fra due mondi, in nessuno dei due son di casa, e duro per questo un po' di fatica».[1] Ma non è forse proprio in questo che si è *tedeschi*? Non è la natura tedesca il punto di mezzo, la posizione mediana e mediatrice, e non è il tedesco l'uomo di mezzo in grande stile? Se già è tedesco essere borghese, allora è forse ancor più tedesco essere qualcosa fra il borghese e l'artista, e anche qualcosa fra un patriota e un europeo, fra uomo della protesta e uomo dell'Occidente, fra un conservatore e un nihilista; e non è poi sommamente tedesco scrivere dei saggi la cui tendenza antiletteraria deve riempire di cruccio ogni cuore che batte alla francese, ma che devono essere salutati purtroppo come «magistrali» proprio dagli occidentisti, dagli europei, dai letterati?

Fantasticherie! Torniamo alla questione nel senso più stretto, o più ampio, e parliamo di spirito borghese *e politica*, voglio dire, della borghesia tedesca, una borghesia colta, dotata di umanità e di senso per l'arte, vista nel suo rapporto con la politica; il quale rapporto, come abbiamo già insinuato, a essere giusti, è un rapporto storto in partenza. Prima lo tenne in cura Bismarck con un successo dubbio e a metà; oggi se lo è assunto il civil-letterato, con un trattamento più 'spirituale', ma si è proposto un ben duro lavoro. La 'Humanität' tedesca, infatti, oppone una resistenza di fondo al processo della sua politicizzazione; al concetto tedesco di 'Bildung' manca effettivamente l'elemento politico. Ancora oggi, dopo mezzo secolo di vita del nostro Reich, valgono per ogni tedesco di buona levatura le parole della terza delle *Considerazioni inattuali* del giovane Nietzsche: «Giacché colui che ha in corpo il furor philosophicus non avrà più tempo per il furor politicus e saviamente si guarderà bene dal leggere i giornali quotidiani o di militare in un partito; anche se non esiterà un momento *a prendere il proprio posto in caso di vera emergenza per la patria.* Son mal combinati tutti quegli Stati nei quali hanno da occuparsi di politica altre persone oltre agli uomini di Stato; meritano di andare in rovina per colpa di tutta questa gente che fa politica».[2] Ma

contenuto – nel suo articolo *Thomas Mann*, in «Die weißen Blätter», luglio 1915, p. 925.

1. T. Mann, *Tonio Kröger*, cap. IX, in *GW*, vol. VIII, p. 337.

2. F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen* (1873-1876), III, 7, in *WS*, vol. I, p. 349.

quello che qui è detto del tedesco tipico di più elevata estrazione spirituale, come almeno lo si immaginava fino a ieri, non vale in fondo anche per il tedesco in genere, per la Germania come individualità di popolo, insomma, per l'effettivo popolo in Germania? Come si comporta questo popolo quando si tratta di «prendere il proprio posto in caso di vera emergenza per la patria», lo abbiamo veduto ai primi di agosto del 1914: si comporta splendidamente, diciamo, anzi, meglio di qualunque altro. Tanto meno si addice al suo volto la banale eccitazione di certi tempi che sono politici in un senso più angusto e interno, si addice meno, forse, che a qualunque altro popolo; gli si deforma il viso nella maniera più antipatica, e in fondo anche lui lo sa. Ho qualche mio piccolo ricordo di certe scene per le strade e in tram nei giorni delle elezioni al Reichstag. Mi rivedo sulla piattaforma anteriore di un tram, dietro al conduttore, un uomo ancora giovane, con la fede al dito della mano con cui regola la manovella di guida. Sta lì dritto, i passeggeri lo premono da ogni lato, nel suo austero cappotto di servizio, scampanella col piede, scrutando davanti a sé oltre il vetro velato dalla pioggia. Salta su un tizio, col cappello sulla nuca, gli occhi spiritati, le gote rosse per la smania, attacca a parlare già sul predellino. È in piena azione, nel parossismo della politica. Viene da qualche seggio elettorale, forse è un attivista, un galoppino, un cacciatore di voti, comunque un partitante infuocato. Sarebbe incapace di star zitto, si vede, ha il cuore gonfio di politica e di mezzacultura, vomita senza posa uno sproloquio delirante da marciapiede. Si rivolge a tutti e a nessuno, appunta la bazza fin sulla spalla del conduttore, solida spalla nel cappotto di servizio, e gli sbraita di lato sulla faccia. Farfuglia di «Blocco nero-azzurro»[1] o di qualche altra disumana idiozia, si ficca i pollici nel panciotto, fa il pagliaccio di strada imitando un ebreo... Era la stravolta parodia del popolo stesso; ho ben serbato nella memoria lo sguardo del conduttore, quando finalmente si voltò verso lo stomachevole figuro e lo squadrò dalla testa ai piedi, lo sguardo semplice, composto, appena interdetto, sprezzante e lievemente nauseato che quell'uomo in cappotto di servizio posò sull'altro, ubriaco di politica e di cultura di strada: uno sguardo che mi sembrava rendere bene e in modo indimenticabile quello che il popolo tedesco pensa

1. Alleanza di forze politiche del centro e dei conservatori, nata nel 1909 («Schwarz-blauer Block»).

della politica. Era un egoista, quel mio tranviere? Ma lui, dopo, quando venne «l'emergenza» per davvero, c'era, «al proprio posto», lo potrei garantire, e con la stessa semplicità nel volto, assorto quel giorno, e ancora mantiene il proprio posto, sia sopra la terra o coperto di terra.

Mi parve che l'essenza di questo popolo solidissimo fosse riposta nello sguardo di quel suo onesto figliolo. Se passo da lui all'artista tedesco, alla variante specificamente tedesca dell'uomo 'creativo', devo cercare di fissarne l'immagine e la sostanza «con l'occhio della mia mente», come dice Amleto.[1] Che vedo allora? Vedo un volto inclinato un poco in avanti e di lato, dall'incomparabile e inequivocabile fisionomia nostrana, un po' come di antica incisione, di stampo borghese e norimberghese, umano di un'umanità unica, mai prima esistita, di spiritualità rigorosa, duro e insieme mite, uno sguardo che vede dentro di sé e lontano da sé, 'infuocato' no, semmai un poco spento, labbra serrate, tracce di fatica e di stanchezza sulla fronte rugosa e preoccupata ma senza afflizione... Guelfo o ghibellino? Macché: «Solo un tranquillo artista, che del suo meglio fece, / meditando in attesa che soccorresse il cielo».[2] Questo fedele, questo umile e dignitoso artigiano metafisico, cosa avrebbe mai da spartire con la politica in una qualche sua accezione piazzaiola, demo-occidentale? È di sentimenti nazionali, naturalmente, anche se è troppo umano e urbano, troppo orientato cosmopoliticamente e borghesemente educato per mettersi in tempi di pace operosa in qualche insano azzardo a sfondo nazionale; nazionale per indole, ne acquisterà anche intima consapevolezza quando vedrà minacciata l'esistenza fisica e spirituale della propria nazione. Ma che sia un politico? Un manifestante, un tumultuante? Un urlatore dei diritti dell'uomo, un ciarlatano della libertà? Quello no e mai!

Non è un caso se, mentre perseguo la figura emblematica dello spirito borghese, del tipo di borghese colto, mi si presenta allo sguardo un volto della Norimberga medioevale. Si cerca tanto nei libri, ci si affanna a risalire, nell'ambascia dei tempi, alle nostre più antiche origini, ai fondamenti le-

1. W. Shakespeare, *Hamlet* (1604), atto I, scena II, in *The Complete Works*, a cura di Stanley Wells e Gary Taylor, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 740.

2. Sono versi di una poesia di S. George, *Bamberg*, in *Der siebente Ring* (1907), *Werke*, ed. cit., vol. I, p. 337. Anche per la domanda che precede, Mann attinge alla stessa poesia: «... – nicht mehr Waibling oder Welfe –» (*loc. cit.*).

gittimi, ai più remoti sedimenti del nostro io travagliato, ansiosi di giustificarci. Era pur così: l'evo borghese della nostra storia, quello che seguì all'evo della fede e della cavalleria, insomma l'epoca della Lega anseatica, delle città, è stata un'epoca di pura cultura, non di politica, il borghese di allora non si addossò l'eredità politica del cavaliere. Eppure quel periodo fu nazionale nel più alto senso, e con pienissima coscienza, nazionale nel contegno e nell'abito; e quella cultura borghese è stata ben definita la prima puramente nazionale. Quale epoca è apparsa a un Möser, a un Fichte, la vera età aurea della storia tedesca? Fu quella, fu il tempo in cui fiorì la Hansa tedesca. La storia delle città tedesche, dice Treitschke col tono del difensore, è stata «un fatto decisamente patriottico», e certi storiografi che usano deplorare e definire una fatalità tedesca il fatto che l'alleanza politica fra monarchia e borghesia, e quindi la formazione dello Stato nazionale, quale ebbe a compiersi in altri paesi, siano mancate alla Germania, esaltano tuttavia l'importanza che quel periodo ha avuto per l'espansione e l'approfondimento del germanesimo. Anzi, l'approfondimento dell'individuo tedesco – rileggo ora uno di quei passi e mi ricordo che è pur vero – è opera di quella cultura borghese e impolitica, di un'epoca in cui la vita quotidiana veniva resa in forme precise e confortevoli, con la grinta della satira ma con gli occhi sereni, il tempo delle prediche e della mistica, delle rappresentazioni carnevalesche, dei libri di diritto e delle *cronache*... un tempo di rigogliosa fioritura dell'individualità tedesca, a detta di uno storico, o della democratizzazione del concetto di personalità, a detta di un altro storico, il tempo di un'arte grafica e pittorica nazionale e magistrale, fatta di intimità e di dignità: il tempo, in una parola, il quale operò in modo che, nel giro della vita tedesca, borghesia e spiritualità, borghesia ed eccellenza artistica rimanessero, come sono rimaste, parole intimamente affini.

E il 'cittadino del mondo', non è anche lui un borghese? Che altro rappresenta se non la congiunzione del mondo della borghesia tedesca con la cultura umanistica? Come nell'espressione tedesca equivalente a cosmopolitismo – 'Weltbürgertum' – resultano sussunti la parola e il concetto di 'Bürger', 'borghese', così viceversa anche nella parola e nel concetto di 'borghese', 'Bürger', sono immanenti il senso del mondo e quello della trascendenza dei suoi confini.

Chi sono io, di dove provengo per essere così come sono senza potermi fare diverso né desiderare di esserlo? Questo

problema ci assilla in tempi di affanno interiore. Sono un cittadino, un borghese, figlio e pronipote di una cultura tedesca e borghese. L'esotico sangue materno può aver agito in me come fermento, volto a estraniarmi, a trasmutarmi, ma non ha cambiato la sostanza, gli elementi di fondo, non ha neutralizzato l'eredità capitale. Non erano forse i miei antenati artigiani di Norimberga, di quel ceppo di gente che la Germania mandò in tutto il mondo, fino in Estremo Oriente, a riprova di essere il paese delle città? Si assisero nel Meclemburgo sugli scanni dei consigli municipali, vennero a Lubecca, diventarono «mercanti del romano impero»; e io, scrivendo la storia del loro casato, cioè una *cronaca cittadina* condotta sul piano del romanzo naturalistico, un libro tedesco che si può allineare benissimo con gli scritti del primo evo borghese, ho dimostrato di aver tralignato dal ceppo assai meno di quanto non pensassi. Sì, sono un borghese, e questo è un termine che in Germania si accompagna benissimo tanto con lo spirito e con l'arte quanto con la dignità, la serietà e l'agiatezza. Il mio senso per l'eleganza è di origine cittadina, è cultura, non civilizzazione internazionale come nel caso del bourgeois patito per l'eleganza. Le stesse radici ha il mio senso per la solidità. Anche la mia istintiva aspirazione alla dignità, a un'agiata sovrabbondanza del vivere materiale, vanta diritti più antichi e un valore assai diverso dall'opulenza del bourgeois internazionale. Se io sono liberale, lo sono nel senso della liberalità, non del liberalismo, giacché sono impolitico, di sentimento nazionale ma di spirito non politico, proprio come il tedesco della cultura borghese e come quello del romanticismo che non conosceva altra istanza politica se non quella altamente nazionale del Kaiser e del Reich e che era così radicalmente antidemocratico che bastarono le ultime propaggini delle *sue* idee a spingere i politici, le corporazioni studentesche liberali, i rivoluzionari della Paulskirche ad accettare la sovranità imperiale ereditaria e a fare di loro, come scrisse Vogt a Herwegh,[1] dei «perfetti aristocratici»...

Un borghese tuttavia – e questo lo so benissimo – sono anche in rapporto a questa guerra. Il borghese è, per sua natura, di sentimenti nazionali. Fu il portatore dell'idea dell'unità tedesca, perché è stato sempre il portatore della cul-

1. Friedrich Vogt (1851-1923), germanista, noto specialmente per la sua *Geschichte der mittelhochdeutschen Literatur* (1890) e la *Geschichte der deutschen Literatur* (1897). Georg Herwegh (1817-1875), poeta, partecipò attivamente ai moti rivoluzionari di Francia e Germania nel 1848.

tura e dello spirito tedeschi. Spesso però si è voluto riconoscere la funzione teleologica della guerra nel fatto che essa mette alla prova, sostiene e rafforza ciò che è peculiare della nazione. La guerra è il grande strumento contro la disgregazione razionalistica della cultura nazionale, e la mia adesione a questa guerra non ha niente a che fare con l'egemonia mondiale o commerciale, è solo la partecipazione a quell'appassionato processo di autoricognizione, di limitazione e di consolidamento di se stessi, un processo al quale la cultura tedesca è stata costretta da una tremenda pressione e aggressione spirituale dall'esterno...

«Bene! Quello che tu ami chiamare 'spirito della borghesia', questo elemento è ben vivo nelle serene, imponenti figure fra il 1820 e il 1860, la grande epoca della scienza e della narrativa tedesche. Ma se si pensa ai tipi più alti e puri di quel periodo, a Jacob Grimm, Uhland, Keller, Theodor Storm, è impossibile non vedere che il nucleo adamantino del loro idealismo si è rivelato, in un determinato momento, proprio con una presa di posizione radicale su questioni di libertà politica. Grimm come uno dei sette di Gottinga,[1] Storm come cittadino dello Holstein, Uhland come figlio del Württemberg e deputato alla Paulskirche, giungono a sacrificarsi quanto poteva farlo un borghese di quei tempi, rinunciando alla loro posizione sociale per questioni politiche: proprio quelle che rientrano nella parabola della democrazia odierna».[2] Stanno le cose davvero così? Che hanno da spartire il patriottismo di Storm, la sua resistenza incondizionata, caparbia e concreta contro gli occupanti danesi, il sacrificio della carriera forense a Husum, la sua amara partenza per l'esilio a Potsdam,[3] che aveva da spartire la passione politica di quest'uomo introverso e di fedeltà profonda al suo paese, il cui pathos per la libertà è tutto racchiuso nei due versi:

1. Jacob Grimm, con altri sei professori liberali, tra cui il fratello Wilhelm, fu dimesso dall'Università di Gottinga per avere protestato contro la soppressione della costituzione hannoveriana nel 1837.

2. Si tratta probabilmente della perifrasi o citazione diretta di una lettera di Paul Amann, il quale nel suo saggio *Politik und Moral in Thomas Manns «Betrachtungen eines Unpolitischen»* («Münchner Blätter für Dichtung und Graphik», 1919, pp. 25-32 e 42-48) scrive (a p. 29): «Thomas Mann utilizza e minimizza nel suo libro la mia obbiezione epistolare che i sette di Gottinga, Uhland e Storm sono stati anche scrittori politici».

3. Nel 1853 Storm, per la sua opposizione al governo danese, dovette lasciare la città natale, Husum, ove esercitava l'avvocatura, per trasferirsi a Potsdam in Prussia, poi a Heiligenstadt nell'Eichsfeld (1856-1864).

Ascoltami: – il resto è menzogna –
Nessuno riesce a bene senza patria!,[1]

che avrebbe mai da spartire la 'politica' di Storm, la quale altro non era se non un'intima sollecitudine per i valori metafisici della vita, col democratismo del nostro civil-culturame, con l'internazionalismo, coi diritti dell'uomo, con l'illuminismo radicale, con l'ideologia del benessere, con l'apoteosi della socialità, con il trambusto retorico-sentimental-rivoluzionario? E presenta aspetti poi tanto diversi da quella di Storm l'esperienza politica degli altri grandi borghesi di allora? Erano dei democratici, dei politici, perché al loro tempo il concetto di *nazionale*, dell'amor patrio, era unito inestricabilmente a quello di democratico e della politica stessa. Avevano sentimento nazionale prima di essere democratici, lo avevano *in quanto* erano democratici; invece la guerra attuale, la lotta della Germania contro il democratismo occidentale, rende estremamente difficile a chi ha sentimento nazionale essere democratico, e 'democrazia' è oggi in Germania un termine che equivale a 'radicalismo cosmopolitico'. No, civil-letterati non erano davvero i borghesi tedeschi del 1820-1860. Ma sarà bene ricordare sempre quello che Goethe disse a Eckermann a proposito di Uhland: «Ci faccia attenzione, in Uhland il politico finirà col corrodere il poeta. Non si addice alla tenera indole di un poeta vivere tra frizioni ed eccitazioni quotidiane. Sarà la fine del suo canto».[2] E si potrà ricordare con me anche Adalbert Stifter, il quale nelle storie letterarie di tendenza liberale paga cara la dichiarazione che fece nel 1848, quando disse di essere un uomo della misura e della libertà, e che l'una e l'altra, ahimè, erano allora minacciate...

Dopo tutto questo non mi si vorrà ora opporre l'esempio di Richard Wagner giovane, il Wagner del 1848/49 e quei suoi – come li definì più tardi non troppo felicemente – «stupidi scherzi».[3] Wagner era di sentimenti nazionali, era

1. Theodor Storm, *Abschied* (1854), in *Sämtliche Werke*, a cura di Karl Pörnbacher, 2 voll., Winkler, München, 1951, nuova ediz. 1977, vol. II, p. 959.

2. Colloquio di Goethe con Eckermann ai primi di marzo del 1832, in *GA*, vol. XXIV, p. 510.

3. «La maggior parte delle citazioni da Wagner» – addirittura «tutte» da qui fino a p. 139 – «sono prese ... dal libro su Wagner di Chamberlain»: così Hermann Kurzke nella sua «relazione interlocutoria», *Die Quellen der «Betrachtungen eines Unpolitischen»*, in *Internationales Thomas-Mann-Kolloquium 1986 in Lübeck*, a cura di Eckhard Heftrich e Hans Wysling, Francke, Bern, 1987, pp. 296 e 292. Per esse si rinvia pertanto a questo lavoro di Kurzke (*ibid.*, pp. 292 sgg. e note) e a Houston Stewart Chamberlain, *Ri-*

anzitutto questo, soltanto questo. Tornando da Parigi, il giovane artista, povero e sconosciuto, si era prostrato, in un empito solenne di commozione, sulla riva del Reno e aveva «giurato fede eterna alla sua patria tedesca». Dalla sua natura germanica, dal suo anelito verso un impero unificato ed elevato ai massimi fasti, non da simpatie, quali che fossero, cosmopolitico-radicali, derivò la sua partecipazione ai burrascosi moti di quel tempo, e decine di volte egli ha sostenuto che solo dei questurini avrebbero potuto perseguitarlo come rivoluzionario, che la politica contingente, nonostante la situazione agitata, non lo aveva in verità preoccupato, così come lui non si era preoccupato affatto di quella. Non si deve negare o scordare che la grande ondata di rapinoso entusiasmo che nel '48 traversò tutta la Germania fu, benché ideologicamente improntata allo spirito della cittadinanza mondiale, anzi proprio per questa impronta tedesca e universalistica, una tempesta *nazionale*, e che qualunque energia spirituale che si abbandonò a quella, si sarebbe fatta trascinare dalla Germania anche nell'agosto del 1914. Bisogna invece insistere sull'affinità e l'interdipendenza, sulla comune impronta nazionale dei due movimenti del 1848 e del 1914: il secondo è soltanto il ritorno del primo su un altro piano dello sviluppo storico. Che altro è infatti l'ideale della 'Mitteleuropa' se non la rinascita dell'idea pre-bismarckiana della Grande Germania? E perfino la comparsa di quel professore cristiano, allievo di Frantz[1] e austero sognatore di un ritorno, anzi rimpatrio nel Sacro Romano Impero di Nazione Tedesca, perfino la *sua* visione e la *sua* teoria permettono di distinguere i ponti spirituali che collegano l'oggi all'allora. È vero, il dottor Foerster[2] non nega solo Bismarck, ma anche la Riforma, ed era ben giusto rintuzzare e smentire con dotti argomenti quel dotto; era sbagliato però e da zotici coprirlo di ingiurie; giacché in un'epoca come la nostra, in cui il campo del pensiero è senza posa arato e sconvolto, come non poteva riaffiorare anche la sua visione

chard Wagner (1896), da Kurzke citato nella settima edizione, Bruckmann, München, 1923 (trad. it. – «dalla nona edizione», 1936 – di Giulio Cogni, *Riccardo Wagner*, Fratelli Bocca, Milano, 1947). Per Chamberlain si veda anche qui sotto, p. 558 e nota 2.

1. Konstantin Frantz (1817-1891), scrittore politico, assertore di una federazione europea sotto lo scettro asburgico. Opere principali: *Das neue Deutschland* (1871), *Der Föderalismus* (1879), *Die Weltpolitik* (1882-1883).

2. Friedrich Wilhelm Foerster (1869-1966), pedagogo, pacifista cattolico. Prima del 1915 aveva pubblicato fra l'altro: *Lebenskunde* (1904), *Lebensführung* (1909), *Autorität und Freiheit* (1911).

medioevale e universale, che si potrà anche dire reazionaria, ma che ha tuttavia molto in comune con la pur attualissima nostalgia europea che oggi guarda all'indietro oltre i proibiti confini del sedicesimo secolo? Sovranazionale, mi sembra, è qualcosa di ben diverso e di molto migliore che internazionale; sovratedesco è quanto dire *oltremodo* tedesco; e la concezione sostenuta da questo cattolico tedesco, così come l'ha esposta, mi è cento, mille volte più cara di quelle indicibilmente antitedesche declamazioni dei nostri massoni italo-francesi, epigoni della Rivoluzione, primi tenori del progresso... Per lo meno, Foerster non è un letterato della civilizzazione.

Quanto a Wagner, è scontato che come artista e pensatore è stato per tutta la vita un rivoluzionario. Ma è altrettanto sicuro che questo rivoluzionario della cultura nazionale non pensava affatto alla rivoluzione politica e che nell'atmosfera del 1848/49 non si sentì proprio nel suo elemento. Nei suoi ricordi autobiografici parla della «tremenda piattezza dei portaparola di quel tempo», della loro «oratoria composta delle frasi più logore, nei comizi e soprattutto nei rapporti personali». Era rimasto sorpreso, dice, nel sentire e leggere «con che incredibile trivialità si procedesse, e come tutti finissero semplicemente col dichiarare che la repubblica, certo, era la cosa migliore, ma che intanto la monarchia, se si comportava bene, poteva, all'occorrenza, ancora essere accettata». Il letterato della civilizzazione, fautore dell'antitesi fra la forza, ovvero il potere, e lo spirito, deve sentirsi assai nauseato e offeso quando Wagner dice, a proposito del Parlamento di Francoforte, che non si era capito bene a che cosa avrebbe dovuto condurre tutto quel possente discorrere da parte degli uomini *più sprovveduti di potere.* I più sprovveduti di potere! Questo entusiasta brutale aveva, a quanto pare, un debole per 'il potere'; nel 1870 non ci pensò due volte a scendere a patti con 'il potere', anzi a osannarlo, a osannarlo inebriato, a dimostrarsi per esso più entusiasta che ai giorni dello spirito della Paulskirche. Se le cose stessero come dicono i civil-letterati, Wagner non sarebbe stato affatto un 'lottatore'. Buon Dio! Pensare che lodò l'«inaudito coraggio» di Bismarck, esaltò l'esercito tedesco davanti a Parigi, eppoi la vittoria sulla Francia, l'istituzione del novello Reich, l'incoronazione di un imperatore tedesco. Tutto questo era troppo per il suo cuore di artista, che proruppe in una specie di canto che diceva a un dipresso così: «Si alza l'alba raggiante dell'umanità! Sorgi, aurora degli dèi!».

Per farla breve, Wagner si comportò peggio di qualunque interventista del 1914, perché nessuno di noi aveva tale impeto e grandezza d'animo da uguagliare le sue sconvenienze nei confronti dello spirito. Chi volesse farsi un'idea chiara, addirittura esilarante, dei veri rapporti che intercorsero tra Wagner e la politica, specie intorno al 1848, ha solo da ricordare che allora egli aveva da poco finito il *Lohengrin*, coronando la sua opera con quel preludio che è il testo musicale più colmo di grazia romantica tra quanti ne esistano al mondo. Il *Lohengrin* e l'anno 1848 sono due mondi diversi, uniti al più da un solo legame, il pathos nazionale. Il letterato della civilizzazione ubbidisce a un giusto istinto quando in romanzi di satira sociale sbeffeggia il *Lohengrin* buttandolo in politica.[1] È probabile che Wagner si sentisse ancora addosso la bella parte di basso del suo re Enrico,[2] quando alla 'Società patriottica' di Dresda tenne quella sbalorditiva orazione[3] in cui si proclamò ardente assertore della monarchia, spregiatore di ogni costituzionalismo, e scongiurò la Germania a mandare al diavolo «quei concetti forestieri e non tedeschi», cioè il democratismo occidentale, e a restaurare l'antico rapporto germanico, il solo benefico, quello fra il monarca assoluto e il libero popolo: poiché nel monarca assoluto il concetto stesso della libertà, diceva, si eleva alla più alta coscienza, consacrata da Dio, e libero è il popolo solo quando *uno solo* comanda, non *tanti*. Neanche Friedrich Wilhelm Foerster ha perseguito una politica più singolare di quella. Ma cosa non ha detto di strambo quell'impossibile uomo del '48! Per esempio, che l'arte al tempo della sua fioritura era stata *conservatrice* e che tale *sarebbe ridiventata*. E poi quella sua frase lapidaria, indistruttibile: «*Il tedesco è conservatore*». Ancora quell'altra frase, impugnabile solo dai francesi e dai fanatici che vogliono il mondo migliore: «Il futuro non è altrimenti pensabile se non condizionato dal passato». Infine la frase del tutto inoppugnabile, frase im-

1. Si riferisce alle opinioni sul *Lohengrin* e sul Kaiser espresse da Heßling, protagonista del romanzo *Der Untertan* (1916) di Heinrich Mann.

2. Enrico I, detto l'Uccellatore, custode e vindice dell'«onore dell'impero» (atto I, scena 1), è uno dei protagonisti, come basso, nel *Lohengrin* di Wagner.

3. Il testo dell'orazione, tenuta il 15 giugno 1848, era già stato pubblicato il giorno 14, con la firma «Un membro della Società patriottica» e col titolo *Wie verhalten sich republikanische Bestrebungen dem Königtume gegenüber?*, come supplemento del «Dresdener Anzeiger» (in R. Wagner, *Sämtliche Schriften und Dichtungen*, 5ª ediz., 13 voll., Breitkopf & Härtel, Leipzig, vol. XII, 1911, pp. 218-27).

mortale e liberatrice: «In Germania la democrazia è un fatto d'importazione. *Esiste solamente sui giornali*». Certo, Wagner ha vagheggiato l'idea della fratellanza universale, ma era ben lontano da inclinazioni internazionaleggianti; altrimenti quei termini «forestiero», «d'importazione», «non tedesco» sulle sue labbra non avrebbero significato un giudizio, una condanna, anzi odio, e invece significavano proprio quello. Ma perché aveva in odio la «democrazia»? Perché *odiava la politica stessa* e perché riconosceva *l'identità di politica e democratismo.* Perché mai i popoli che hanno tanto talento e gusto politico credono nella democrazia, la vogliono, l'hanno? Ma appunto perché sono popoli che fanno politica! Non c'è nulla di più chiaro. Il gusto che un popolo ha per la democrazia è in proporzione inversa al suo ribrezzo per la politica. Se mai Wagner è stato in qualche modo un'espressione del suo popolo, se in qualche cosa fu tedesco, tedescamente umano, tedescamente borghese nel senso più alto e più puro, lo fu nel suo odio per la politica. Mettiamo che sia stata la delusione provata e serbata nell'animo quando partecipò alla rivolta di maggio a Dresda a indurlo di lì a poco a giurare che mai più si sarebbe immischiato in faccende del genere e a proclamare «del tutto improduttivo» il campo della politica. Ma frasi come: «*Un uomo politico è repellente*» (in una lettera a Liszt) emergono da strati più profondi, non solo personali; quando mai un inglese, un francese, un italiano e anche un russo avrebbe fatto una simile affermazione? La quale in lui affiorava da vaghi, interiori pensamenti e ipotesi d'artista intorno a una corruzione, a un processo di politicizzazione anarchica e dottrinaria dell'umanità, processo che inizia col disgregarsi dello Stato greco e il frantumarsi della tragedia; ipotesi di un «certo decisissimo sommovimento sociale» che però nulla aveva a che fare con la rivoluzione politica e che, anzi, avrebbe maturata una condizione umana, la quale avrebbe significato «la fine della politica», la fine di qualunque politica, rendendo *dunque* possibile «l'arte nella sua verità»; ipotesi di una forma di vita, anche spirituale, spoliticizzata, umana e artistica che sarebbe stata una forma di vita, anche spirituale, ben tedesca e favorevole a tutto ciò che era tedesco, poiché: «Grandi politici, a quanto sembra, noi tedeschi non saremo mai; ma forse saremo qualcosa di assai più grande, se sappiamo ben valutare le nostre attitudini...». Una terra dispogliata della politica, rivestita di umanità, divenuta tedesca nel senso il più umano e il meno politico possibile, anda-

va dunque sognando questo spirito, amalgama di sostanza germanica e artistica, quando parlava di quella nostalgia per «l'unico Vero, per l'uomo», in questo nettamente opponendosi al letterato della civilizzazione il quale 'sogna' l' 'umanizzazione' della Germania avviata sulla strada della sua politicizzazione democratica... Ma, come ho già detto, il civil-letterato sa benissimo perché satireggia Wagner: lo sa per istinto, perché non lo ha letto e non capisce una nota della sua musica. La cosa per lui nuova e che dovrebbe portare acqua al suo mulino è che Wagner fu imperialista; mancava anche questo, ma ci sono le prove. Già nel 1848, proprio in quella sua sconcertante orazione tenuta alla 'Società patriottica' democratica di Dresda, auspicò la fondazione di colonie tedesche. «Vogliamo» disse «fare le cose meglio degli spagnoli che trasformarono il nuovo mondo in un pubblico macello pretesco, e diversamente dagli inglesi che ne fecero un banco di bottega. Faremo cose tedesche e magnifiche!». L'idea delle colonie non ha mai cessato di interessarlo, forse sotto l'influsso di qualche reminiscenza del gran Federico e di Faust. Ma come avrebbe potuto il letterato della civilizzazione non sentirsi invogliato alla satira di fronte a un atteggiamento che ostenta di essere antipolitico ma nazionale, antipolitico ma imperialistico, lui che con tanto scaltrito entusiasmo sostiene che si debbono, certo, aver sentimenti politici, mai però nazionali, e che parla di 'imperialismo' soltanto come della più scellerata opera diabolica, di un delitto contro l'umanità?

La guerra attuale insegna un'altra volta che in tempi convulsi e burrascosi ognuno trova quello che fa per lui. Non c'è visione del mondo o ideologia o fede dottrinale, non c'è nemmeno ghiribizzo o grillo che non si senta convalidato e legittimato dalla guerra, che non sia lietamente persuaso che finalmente è arrivata la sua ora e gli si schiude il futuro. Wagner trovò nella cosiddetta 'rivoluzione tedesca' qualcosa di se stesso. Era abbastanza giovane e ansioso di futuro per affidare a quella la realizzazione dei suoi sogni culturali sulla «fine della politica» e sull'avvento dell'Umanità. La rivoluzione invece lo ha profondamente deluso ed egli ha sconfessato la sua partecipazione degradandola a «stupido scherzo», ne ha osannato il nemico mortale, il volpigno e violento fondatore del Reich, nonostante che la soluzione apportata al problema tedesco da Bismarck tutto significasse meno che la «fine della politica», anzi, il suo avvento in Germania; e sebbene quegli «stupidi scherzi» abbiano poi compor-

tato conseguenze molto serie e gravi per il corso esteriore della vita di Wagner, sarebbe tuttavia del tutto assurdo sostenere che la baraonda politica del '48 sia stata davvero un'esperienza interiore fondamentale per la sua vita, quella grande esperienza spirituale – che egli ebbe invece assai più tardi e fu quanto mai impolitica. Fu infatti un avvenimento interiore prettamente tedesco, di carattere morale e metafisico, lo raggiunse nella solitudine del suo esilio svizzero, e fu semplicemente un libro: la filosofia di Arthur Schopenhauer,[1] nella quale egli riconobbe lo spirituale riscatto del proprio essere, la vera patria dell'anima sua.

Anche Schopenhauer ha scritto di politica – ma certo, la politica è un capitolo dell'etica – e ha assunto posizioni che sorprendono, divergenti per tratti essenziali da quelle del letterato della civilizzazione. Per il suo aspetto genericamente filosofico, il fatto che egli consideri la libertà come qualcosa che sta al di là del fenomeno, per non dire al di là delle umane istituzioni, sembra di per sé accettabile.[2] Tuttavia questa è una cattiva premessa, per cui già in partenza si instaura un tono di fondo rassegnato, antiretorico, in effetti già antipolitico, e si spalancano tutte le porte a ogni specie di scetticismo e di quietismo. Che dire, per esempio, già di quella sua asserzione che fra servitù della gleba e proprietà fondiaria, anzi fra il servo della gleba e il fittavolo, il mezzadro, il debitore ipotecario o gente simile la differenza è più di forma che di fatto, visto che in sostanza fa poca differenza se mi appartiene il contadino stesso o il terreno, il pollame o il becchime, il frutto o l'albero? Intende con questo approvare la schiavitù? Questo ha fatto anche Rousseau, ma per ragioni politiche: la raccomanda perché, dice, c'è bisogno di persone che lavorino, di artigiani che producano le cose necessarie; questa gente, secondo lui, deve essere schia-

1. Nell'autunno del 1854 Herwegh regalò a Wagner *Die Welt als Wille und Vorstellung*.

2. Per queste considerazioni su Schopenhauer (fino a p. 151) Mann si serve – riassumendo o citando alla lettera, spesso senza evidenziare che si tratta di citazioni – di vari testi dell'autore, tra cui il paragrafo 62 del libro quarto di *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, in *SW*, vol. II, pp. 393-414 (già per questa citazione occulta sulla «libertà», e ancora per quella che riguarda la «concezione dello Stato» esposta qui a p. 141, cfr. *ibid.*, p. 408), ma soprattutto del capitolo IX, *Zur Rechtslehre und Politik*, dei *Parerga und Paralipomena II* (1851), in *SW*, vol. VI, pp. 256-83 (che contiene anche l'«asserzione» che qui segue, riguardo alla «servitù della gleba»: cfr. *ibid.*, p. 260).

va affinché il cittadino abbia agio di dedicarsi esclusivamente alla politica. Schopenhauer, così come lo conosco, sarebbe stato capace di avanzare ugualmente siffatte proposte, anche se non certamente mosso da una specie di democratismo ribaltato. La sua concezione dello Stato è cinica e pessimista, per usare termini eufemistici. Lo Stato, afferma, è tanto poco diretto a combattere l'egoismo come tale, che anzi si è formato dall'egoismo di tutti, i quali, agendo in perfetta intesa e con metodo, sono passati dal punto di vista privato a quello generale, per cui la somma dei singoli egoismi si è costituita in egoismo comunitario. Per servire quello, e solo con tale funzione, esiste lo Stato, fondato sul giusto presupposto che non ci si può aspettare la pura moralità, cioè l'agire bene per motivi morali; senza quella funzione sarebbe superfluo. Il tutto non manca di una certa mordente ilarità. Ma resta pur vero che sempre e ovunque lo Stato, la convenzione statale, la legge, deve avere avuto questa e non altra origine; va aggiunto che per Schopenhauer è indifferente se la condizione degli uomini prima che nascesse lo Stato fosse quella dell'anarchia o dell'arbitrio despotico. In tutti e due i casi prima non esisteva lo Stato, il quale è più o meno perfetto a seconda che sia più o meno inquinato di anarchia o di despotismo. «Le repubbliche» dice Schopenhauer con cinica tranquillità «tendono all'anarchia, le monarchie al despotismo, e la via di mezzo escogitata come rimedio, cioè quella della monarchia costituzionale, tende al predominio delle fazioni».[1] Sono pensamenti malvagi e privi di entusiasmo, però sono veri. Se dunque c'è da sperare così poco nello Stato perfetto, qual è la forma di Stato che il nostro filosofo ritiene relativamente giusta? La monarchia. È naturale, doveva pur andare a finire così. Ce lo aveva fatto sospettare fin dalla prima parola. E perché raccomanda la monarchia? Perché il suo rapporto con la ragione non è proprio teso, ma di certo molto trascurato. «L'arbitrario e artificioso sistema di classificazione delle piante scelto da Linneo» dice «non può essere sostituito, come si è spesso tentati di fare, da nessun sistema *naturale*, per quanto quest'ultimo sia magari conforme alla *ragione*. Tale sistema infatti non presenta mai la sicurezza e la solidità di criteri offerte invece da un sistema artificioso e arbitrario. Analogamente

1. A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, in *SW*, vol. II, p. 406. Per quanto riassunto da Mann immediatamente prima di questa citazione, cfr. *ibid.*, p. 405.

i fondamenti artificiosi e arbitrari della struttura statale ... non possono venir sostituiti da norme puramente naturali che, rifiutando le suddette condizioni, volessero mettere al posto dei privilegi per nascita quelli del valore individuale, al posto della religione ufficiale i resultati dell'indagine razionale e così via; appunto perché tutte quelle norme, seppur conformi alla ragione, sarebbero prive di quella sicurezza e solidità di criteri che sole assicurano la stabilità della cosa comune. Una costituzione statale in cui si attuasse soltanto il diritto astratto, sarebbe una cosa eccellente per altri esseri che non fossero gli uomini; siccome la grande maggioranza di essi è per natura massimamente egoista, ingiusta, senza scrupoli, menzognera, talvolta anche malvagia e, in più, di ben meschina intelligenza, nasce la necessità di una forza concentrata in un solo uomo, posta anche al di sopra delle leggi e del diritto, esente da qualsiasi responsabilità, al cui cospetto tutti si inchinino, considerandola come un'entità di natura superiore, regnante per grazia di Dio. Soltanto così, a lungo andare, l'umanità può essere tenuta a freno e governata».[1]

Se mai fu scritto di politica con truce umorismo, questo è il caso. La voce di quest'uomo non ha tremolo patetico, il suo stile manca di ogni magnanimo slancio, gli serve soltanto a dire la verità precisa e malinconica. Ha in comune con Rousseau l'equiparazione di natura e ragione, ma non la sostiene con pedanteria, pronto com'è in ogni momento a usare i due concetti in contrapposizione. Il sistema di governo monarchico, dice,[2] è quello *connaturato* agli uomini, quasi quanto lo è alle api e alle formiche, alle gru migratrici, agli elefanti in marcia, ai lupi riuniti in branchi predatori e ad altri animali che pongono uno solo di loro alla testa delle loro imprese. Inoltre ogni impresa umana che comporti un pericolo, ogni spedizione militare, ogni bastimento, deve ubbidire a un unico capo. Anche l'organismo degli animali è strutturato a monarchia, giacché lo guida e comanda il cervello. Monarchico è perfino il sistema planetario. Le repubbliche invece sono contro natura, imbastite artificiosamente e scaturite *dalla riflessione* – il che, a questo spirito riottoso allo spirito, a questo ragionatore antirazionale qual è Schopenhauer, è motivo senz'altro sufficiente per condan-

1. A. Schopenhauer, *Zur Rechtslehre und Politik*, in *SW*, vol. VI, p. 269.

2. Da qui fino in fondo al capoverso Mann segue di pari passo quanto Schopenhauer sviluppa nello stesso trattato alle pagine 271-74.

narle. Ma quando egli parla di 'monarchia' e si esprime in suo favore, pensa evidentemente alla monarchia costituzionale *non più* di quanto ci pensasse Wagner, cioè poco o punto. Non fa che divertirsi alle sue spalle quando dice che i re costituzionali avrebbero una somiglianza innegabile con gli dèi di Epicuro, i quali, «senza immischiarsi nelle questioni degli uomini, se ne stanno lassù in cielo a godersi la loro imperturbata beatitudine e tranquillità d'animo». Ma ora son diventati di moda e non c'è principatuzzo in Germania dove non venga messa in scena una parodia della costituzione inglese, in edizione completa, con la Camera alta, la Camera bassa, fino alle leggi dell'Habeas Corpus e al collegio dei giurati. Queste forme istituzionali, in quanto resultanti del carattere e della situazione inglesi, loro presupposto, sono adeguate e connaturate al popolo inglese; allo stesso modo però è congeniale al popolo tedesco, in quanto esito del suo carattere e della sua situazione, essere articolato in stirpi differenti, sottoposte ognuna a un suo sovrano che regna *veramente*, mentre su tutti regna un imperatore che tutela la pace all'interno e rappresenta l'unità dell'impero all'esterno. Schopenhauer fa omaggio alla grande saggezza degli inglesi, dimostrata dal fatto che essi considerano le loro istituzioni, usi e costumi come cosa salda e sacra, a rischio di spingere questo attaccamento fino al ridicolo; questo perché siffatte tradizioni non sono state escogitate da qualche cervello ozioso, ma sono maturate dalla forza delle circostanze storiche e dalla saggezza della vita stessa e sono quindi connaturali a loro come nazione. «All'opposto,» scrive Schopenhauer «il Michel tedesco si è lasciato convincere dal suo maestro di scuola che è suo dovere andarsene in giro in frac all'inglese, e che altro vestito non gli si addice. Così ha vinto le resistenze del padre, ed eccolo ficcato dentro al frac, con le sue mossette maldestre e il goffo portamento, buffo assai, così combinato». Qui si potrebbe aggiungere che il frac inglese è pur sempre un capo di vestiario che al Michel tedesco sta meglio del berretto frigio francese che oggi gli si vuole appioppare a ogni costo sul capo meditabondo. Ma un giudizio simile, anzi identico a quello di Schopenhauer, hanno espresso Wagner, Lagarde,[1] Nietz-

1. Paul Anton de Lagarde (pseudonimo di Bötticher; 1827-1891), orientalista a Gottinga, saggista liberal-conservatore, assertore di una Chiesa nazionale, poi 'adottato' dai teorici del nazionalsocialismo. Opere principali di politica e cultura: *Politische Aufsätze* (1874), *Deutsche Schriften* (1878-1881), *Programm für die konservative Partei Preußens* (1884). È probabile che Mann abbia letto de Lagarde nella scelta di scritti, curata da Friedrich

sche e altri grandi tedeschi a proposito dello snaturamento del carattere tedesco provocato da istituzioni politiche del tutto straniere e innaturali. Lagarde è arrivato a dire che non è mai esistita una storia tedesca a meno che non debba essere considerato storia tedesca *il progressivo esautorarsi della sostanza tedesca.*[1] Questo progressivo esautorarsi è il progresso medesimo. Fontane, veramente, assicurava che i nostri democratici, una volta vista l'Inghilterra coi propri occhi, combattono e scherniscono tutto il «'ciarpame'» inglese.[2] Ora, se il parlamentarismo è ciarpame, e tuttavia a un popolo che si vuole politicizzare altro non resta che prendersi questo ciarpame perché non c'è niente di meglio e in fatto di politica non si riesce a escogitare niente di nuovo e di originale, allora la stessa politica è ciarpame; e con questa bella fede, con questo bell'entusiasmo il popolo tedesco fa il suo ingresso nell'èra della politica democratica mondiale.

Già ho detto che il rapporto di Schopenhauer con la ragione è piuttosto trascurato. Non migliore, non 'più appassionato' è quello che intrattiene col *diritto.* Anzitutto per lui il diritto è cosa puramente negativa in quanto è solo la negazione del torto, e già per questo perde indubbiamente non poco del suo pathos. In secondo luogo constata che il diritto di per sé è impotente:[3] chi domina, per natura, è la violenza. Tirare la violenza dalla parte del diritto, sì che per mezzo della violenza domini la giustizia: ecco, secondo lui, il problema dell'arte del governo; la quale avrà già ottenuto un buon resultato quando nella vita della comunità rimane il minor torto possibile, visto che abolirlo del tutto, senza residui, resta una mèta ideale che può essere raggiunta solamente per approssimazione. Mettiamo infatti che il torto venga rimosso da una parte, ecco che di nuovo si insinua per altra via, appunto perché l'ingiustizia fa parte dell'umana natura. Per di più in questo campo ogni esperimento è

Daab, *Deutscher Glaube. Deutsches Vaterland. Deutsche Bildung. Das Wesentliche aus seinen Schriften,* Diederichs, Jena, 1913, che ebbe varie riedizioni; qui si rimanda alla seconda edizione (1914). Tutte le citazioni sono prese dalla parte del libro intitolata *Deutsches Vaterland* (pp. 65-163), suddivisa in capitoletti con titoli autonomi.

1. Per questa affermazione di de Lagarde, cfr. *ibid.*, p. 79.

2. Cfr. Theodor Fontane, *Parallelen,* in *Ein Sommer in London* (1854), in *Werke, Schriften und Briefe,* a cura di Walter Keitel e Helmuth Nürnberger, 20 voll., Hanser, München, 1961 sgg., sezione III, *Erinnerungen. Ausgewählte Schriften und Kritiken,* vol. III, tomo 1, 1975, p. 170.

3. Per questo capoverso, cfr. A. Schopenhauer, *Zur Rechtslehre und Politik,* in *SW,* vol. VI, pp. 267-70.

pericoloso, perché si ha a che fare con la materia meno maneggevole del mondo, quanto dire la razza umana, che è più difficile a maneggiarsi dell'oro fulminante. «In generale però,» continua Schopenhauer, e qui viene proprio il nodo al pettine «in generale si potrebbe addirittura avanzare l'ipotesi che la giustizia abbia una composizione analoga a quella di certe sostanze chimiche che non si possono ottenere allo stato puro, al più combinate appena con un altro elemento che gli serva da fissaggio o gli dia la necessaria consistenza ... sicché anche la giustizia, quando volesse mettere saldo piede su questa terra e addirittura sovraneggiarla, necessita di una piccola aggiunta di arbitrio e di violenza, affinché, a onta della natura sua di per sé ideale e dunque eterea, possa reggere e operare in questo mondo reale e materiale senza, evaporando, dileguare in cielo ... A modo di tale necessario composto o lega chimica potranno magari essere considerati ogni diritto di nascita, ogni privilegio ereditario, ogni religione di Stato e altro ancora; per cui soltanto su una base realmente consolidata come questa la giustizia può essere fatta valere e consequenzialmente amministrata». Dopo di che Schopenhauer mette in burla il paese dove era stato fatto il tentativo di risolvere il problema senza quegli arbitrari fondamenti, di far trionfare il diritto puro, astratto e tutto d'un pezzo, cioè gli Stati Uniti, il cui esempio, dice, non è poi lusinghiero: infatti, a parte il basso utilitarismo, l'ignoranza, la bigotteria, l'albagia, la rozzezza dei costumi, la balorda venerazione per la donna, in quel paese lo schiavismo e il maltrattamento dei negri, il linciaggio, l'assassinio proditorio, i duelli più feroci, l'aperta irrisione del diritto e delle leggi, il ripudio dei debiti pubblici, il ributtante sfruttamento politico delle province confinanti, la crescente oclocrazia, e via dicendo, sono cose all'ordine del giorno. Questo campione di una costituzione basata sul puro diritto depone dunque ben poco a favore dei regimi repubblicani, e ancor meno lo fanno quelli che lo vogliono imitare, come il Messico, il Guatemala, la Colombia e il Perù.

Riassumere un autore è faticoso. Ma se sono riuscito, con le citazioni ora esposte, a mandare in bestia i nostri radicali, repubblicani, fautori dell'antitesi fra giustizia e brutalità e maestri della rivoluzione, questa fatica non è da rimpiangere. Loro, infatti, non leggono Schopenhauer, leggono me; allora io ho dovuto prendere al balzo l'occasione per propinargli, col metodo dell'alimentazione forzata, qualcuna del-

le sue sconcertanti dichiarazioni sulla politica. Queste sono ancora poche cose, le più drastiche, non certo le più serie e profonde; ma bastano per far arrabbiare quella gente. Giacché, dov'è rimasta, in siffatti convincimenti, la sovranità popolare? La sovranità popolare, dice Schopenhauer, è un dato di fatto, perché nessuno può avere a priori il diritto di dominare un popolo contro la sua volontà. Ma subito il Nostro si affretta ad aggiungere: «Il popolo è tuttavia un sovrano eternamente minorenne che in conseguenza deve sottostare a una tutela permanente e non potrà mai da solo amministrare i propri diritti senza provocare infiniti pericoli; tanto più che, come tutti i minorenni, diventa facilmente lo strumento di insidiosi malfattori che appunto perciò si chiamano demagoghi».[1] Il nostro teorico è venuto a trovarsi anche nelle condizioni di perfezionare praticamente certi suoi sentimenti intorno alla sovranità popolare e di esternarli praticamente. Fu nel settembre del 1848, quando sul ponte di Sachsenhausen, quasi dirimpetto alla sua abitazione, era sorta una barricata. Ecco Schopenhauer – siamo nel '48 ed è uno spettacolo divino, pervaso da un'immortale comicità – che scrive a Frauenstädt: «*Questi mascalzoni* son qui a due passi da casa mia, puntano e sparano sui militari i quali stanno nella Fahrgasse e rispondono al fuoco, facendo tremare la casa. A un tratto sento voci e strepito davanti alla porta della mia stanza. Pensando che si tratti della canaglia sovrana, mi affretto a sprangare la porta col catenaccio ...». Invece si tratta di soldati austriaci, e subito Schopenhauer apre a «questi bravi amici» perché possano dalle sue finestre «sparare addosso a quei sovrani»; e all'ufficiale che dal primo piano della casa del vicino sta osservando le mosse della «marmaglia dietro la barricata», manda subito il suo «grosso binocolo da teatro»...[2] Né si contenta del binocolo! Quattro anni più tardi, davanti al notaio e in presenza di testimoni, indovinate a chi destina il suo patrimonio: «Al fondo costituitosi in Berlino a beneficio di quei soldati prussiani rimasti invalidi per la salvaguardia e il ripristino dell'ordine legale in Germania durante le ribellioni e i subbugli degli anni 1848 e 1849, nonché ai familiari di quanti di essi siano caduti in tali scontri». Vogliamo chiamare Schopenhauer un filisteo? Ma se Tolstoj lo ha definito «il più

1. *Ibid.*, p. 264.

2. Lettera del 2 marzo 1849 a Julius Frauenstädt, in A. Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, ed. cit., p. 234.

geniale di tutti gli uomini»![1] Si sente nel testamento di questo filosofo, nella maniera ostentata, nel maligno sarcasmo con cui assegna il suo patrimonio borghese – quello che era stato il bastone a cui si era appoggiato in vita, il sostegno della sua esistenza spirituale – in eredità a quelli che hanno lottato in difesa dell'ordine costituito, si sente, dico, una tale avversione, una tale sfida al liberalismo, che egli non corre pericolo di essere preso per filisteo già per il fatto che si espone senza paura e vigliaccheria proprio al rischio di apparire tale. Qui non si tratta di un atteggiamento di sfida, di dileggio e di negazione nei confronti del solo liberalismo e della rivoluzione, ma della politica stessa. Questo atteggiamento è proprio di uno spirito antipolitico – o per lo meno sovrapolitico – che è tedesco, spiritualmente e borghesemente tedesco; ed è solo per illuminare questo spirito e il suo valore che io mi intrattengo tanto a parlare dell'atteggiamento di Wagner e di Schopenhauer nei confronti della politica.

Nessun'altra personalità ha impronta nazionale più forte di questi due grandi tedeschi dell'epoca tardo-borghese. Ma il significato di questo termine 'nazionale' è quanto mai ambiguo e fluttuante, sia perché può indicare tanto un modo di essere quanto un modo di pensare, sia perché pensare ed essere non si identificano sempre. Non è detto affatto che si pensi anche quello che si è veramente; lo si può però benissimo e fortemente pensare, volere e dire, e quando si è nazionale per natura, càpita a volte di fare anche la parte del nazionalista. Wagner, rivoluzionario nazionale della cultura, per quanto antipolitico, aveva opinioni nazionalistiche. Schopenhauer era alieno da ogni rivoluzione e talmente impolitico da scegliere come suo motto il vecchio couplet tedesco «Ogni mattina ringrazio Iddio – che all'impero romano non ho da pensarci io»[2] e da dichiarare di non voler avere a discutere di strumenti politici con quelli «che hanno il difficile compito di governare gli *uomini*, vale a dire di assicurare la legge, l'ordine, la quiete e la pace a milioni di

1. Lettera del 30 agosto 1869 ad Afanasij Afanas'evič Fet, in Lev Nikolaevič Tolstoj, *Sobranie sočinenij* (Raccolta delle opere), Chudožestvennaja literatura, Moskva, vol. XVIII, 1984, p. 682. Cfr. anche la traduzione italiana in *Le lettere di Lev Nikolaevič Tolstoj*, scelta, traduzione e note di Lubomir Radoyce, 2 voll., Longanesi, Milano, 1977-1978, vol. I (1845-1875), p. 359.

2. Cfr. A. Schopenhauer, *Über die Universitäts-Philosophie*, in *Parerga und Paralipomena I*, *SW*, vol. V, p. 157.

esemplari di una razza che, nella sua maggioranza, è infinitamente egoista e ingiusta, iniqua, disonesta, invidiosa, malvagia e per di più molto limitata e balzana di mente».[1] Era davvero nazionale, oltre che per natura, *anche* in quello che sentiva, voleva, intendeva e pensava? Sappiamo che occasionalmente si compiaceva di mettere la sua poderosa intelligenza universale a servizio anche della politica tedesca. Ma la sua partecipazione al destino della Germania si limita a una resistenza, sul piano letterario, contro l'anglicizzazione politica e a un'osservazione molto incidentale, fatta cadere molto dall'alto: l'istituto della dignità imperiale,[2] accortamente abolito dal primo Bonaparte, nemico giurato della Germania, dovrebbe essere restaurato con funzioni possibilmente effettive; l'unità della Germania, infatti, dipenderebbe da quell'istituzione senza la quale sarebbe sempre e solo nominale o precaria. La corona imperiale, aggiunge Schopenhauer, dovrebbe passare alternativamente da un monarca prussiano, dopo che l'ha tenuta a vita, a uno austriaco, e così via. Tutto qui. Era dunque Schopenhauer nazionale anche di sentimento?

Qui occorre andar cauti. E rispondiamo: non era di sentimenti democratici, e 'democratico' doveva suonare ai suoi orecchi come nazionale. In questo senso era antinazionale. Schopenhauer era un aristocratico per la sua sostanza umana e per quella spirituale, profondissima; il suo aristocratismo si manifestava soprattutto come individualismo radicale. L'individualismo infatti, nell'ambito tedesco, non è una concezione liberale del mondo bensì aristocratica, come più tardi ha messo in evidenza il caso Nietzsche. L'aristocratismo di Schopenhauer emerge in cento modi e a ogni occasione. Egli fa risalire ogni avversione per quanto resulta eccellente a un sentimento di invidia; e se anche l'invidia della plebe, pensa, dovesse alla fine trionfare dovunque, non si arriverà comunque mai a toccare la nobiltà dello spirito, dell'intelletto superiore. Ma la sua simpatia per tutto ciò che è nobile è così incondizionata che egli, borghese pronto a schernire atrocemente l'onore cavalleresco e i costumi signorili, non esita a dichiarare che la nobiltà spirituale potrà sempre accordarsi e intendersi benissimo con la nobiltà di sangue, coi principi e i grandi signori. Dice questo per sfida

1. *Loc. cit.*

2. Per quanto riassunto fino in fondo al capoverso, cfr. A. Schopenhauer, *Zur Rechtslehre und Politik*, in *SW*, vol. VI, pp. 273-74.

alla plebe e all'invidia della plebe; ma ho potuto capire appieno quanto il suo senso aristocratico giunga ad affondare nella metafisica, nel momento severo e felice in cui la sua dottrina della libera volontà, influenzata da Kant, si schiuse intera alla mia mente.[1] Con la libertà, dice, le cose stanno diversamente da quanto si è creduto per lungo tempo, giacché essa non sta nell'operare ma nell'essere. Nel campo delle azioni dominano, certo, una necessità e un determinismo a cui non si sfugge. L'essere invece è aprioristicamente e metafisicamente libero. L'uomo che ha commesso un'azione punibile, avrebbe certo *operato* in quel determinato modo per necessità, come carattere empirico, sotto l'influsso di precisi motivi, però avrebbe potuto *essere* diverso; e anche il rimorso della coscienza mira all'essere, non all'operare. Questo è il pensiero più profondo che io abbia mai ri-meditato; o piuttosto è uno di quei pensieri su cui avevo meditato prima che altri me lo avesse proposto in quel preciso modo, prima che lo avessi letto. Quando infatti si ama molto uno scrittore, si arriva ad avere perfino quei pensieri che egli sviluppa nelle pagine ancora non lette. Si tratta di una specie di anticipazione di carattere non logico ma simpatetico che di fatto lascia poi solo lo spazio per certe felici conferme. Qualcosa di simile accadde a me a proposito dell'equivalenza, formulata da Schopenhauer, di coraggio e pazienza.[2]

Dando carattere metafisico alla libertà del volere, Schopenhauer salvò dunque, come si vede, il concetto di *colpa*, a onta di ogni determinismo. Si giunge a capire che questo è un concetto aristocratico quando lo si pensi insieme al concetto che gli è complementare, quello di *merito*, concetto per il quale Schopenhauer, per quanto io lo conosco, ha avuto più interesse che non per quello di colpa. Ricordo che anche Goethe parla volentieri di «merito innato»,[3] accoppiamento di parole di per sé assurdo dal punto di vista morale, eppure incomparabilmente aristocratico. Colpa e merito: associazione aristocratica di concetti che prolifica subito anche un concetto aristocratico della *giustizia* che

1. Per la «dottrina della libera volontà» riassunta qui da Mann, cfr. il paragrafo 10 di A. Schopenhauer, *Über das Fundament der Moral*, in *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (1841), *SW*, vol. IV, parte II, pp. 174-78.

2. Cfr. A. Schopenhauer, *Zur Ethik*, cap. VIII dei *Parerga und Paralipomena II*, par. 111, in *SW*, vol. VI, p. 218.

3. Cfr., per esempio, J.W. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, parte III, libro undicesimo, in *HA*, vol. IX, p. 475.

non proclama «A tutti lo stesso», bensì «A ognuno il suo»... Ma come l'aristocratismo di Schopenhauer è una cosa sola col suo individualismo, così il suo antinazionalismo è una cosa sola col suo spirito antidemocratico. Egli era antinazionale o piuttosto sovranazionale, perché era individualista e aristocratico. Non amava i popoli e le nazioni, nemmeno la sua, quasi non la vedeva; la massa gli pareva cosa miserevole o comunque da negare in blocco. «Ogni nazione» dice «ricopre l'altra di scherno, *e tutte hanno ragione*».[1] Loda i suoi tedeschi per la loro mancanza di orgoglio nazionale, mancanza che è la prova della loro onestà; ai francesi invece, per la loro fatua smania di onore, la loro ridicola boria nazionale, per la loro spudorata vanagloria, dice le cose in faccia come sa fare soltanto lui; né meno mordace è contro il patriottismo di casa sua, contro la demagogia dei «fratelli tedeschi».[2] Eppure c'è *un* punto in cui l'antinazionalismo di Schopenhauer si affievolisce e irrompe inattesa un'onda di sentimento patriottico, quasi sciovinistico: intendo dire la *lingua.* Schopenhauer era un ammiratore e protettore entusiasta, fanatico e geloso della lingua tedesca; questa passione si esprime direttamente in qualche orgogliosa parola pronunciata in suo onore, ma in modo più impetuoso, seppure indiretto, nell'ira furibonda con cui aggredisce quelli che corrompono questa meravigliosa lingua, a suo parere degnissima di quella greca, la rovinano, la trattano con negligenza, senza amore, senza venerazione, e vibra infine in quelle tirate sprezzanti e ingiuriose con cui questo scrittore europeo, animato da una prevenzione che mette quasi allegria, tratta altre lingue europee, segnatamente il francese, «questa miserevole lingua, questo gergo nauseante, questa specie di italiano portato alla peggior corruzione con quelle tremende sillabe finali e quel suono nasale».[3] Quasi non si dice troppo se si definisce Schopenhauer uno sciovinista della lingua, e questa è senz'altro la più spirituale manifestazione di nazionalismo. Ma c'è da chiedersi se il pregiudizio nazionalistico, condotto al vertice spirituale, non tocchi anche la sua massima profondità e passionalità. C'è da chiedersi inoltre se uno spirito di profonda sensibilità aristocratica, che non credeva all'equivalenza delle lingue, potesse cre-

1. A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit,* in *SW,* vol. V, p. 384.
2. Cfr. *ibid.,* per i tedeschi p. 383, per i francesi p. 379.
3. A. Schopenhauer, *Über Sprache und Worte,* cap. XXV dei *Parerga und Paralipomena II,* in *SW,* vol. VI, p. 607.

dere a quella delle nazioni e vedere in un 'equilibrio europeo', in una democratica lega delle nazioni stesse, l'ideale della politica internazionale. C'è da chiedersi se l'antinazionalismo di Schopenhauer avesse davvero la stessa autenticità del suo antidemocratismo, o se invece, per l'influsso dei tempi, egli non scambiasse semplicemente una cosa con l'altra; se l'ideale tedesco del cosmopolitismo non sia qualcosa di diverso dall'internazionalismo democratico, e se quel sentirsi cittadino del mondo non vada invece benissimo d'accordo con l'attaccamento che ognuno sente alla propria nazione. Ho già accennato in che modo Schopenhauer era un 'europeo' nel senso del letterato della civilizzazione: lo era in quanto scrittore, saggista e letterato in voga. Ma proprio in lui il carattere sovratedesco resulta una sublimazione, non attutimento o soppressione del carattere tedesco e tanto meno un idoleggiamento del mondo politico occidentale. Come filosofo fu non solo sovranazionale ma sovraeuropeo, uno dell'Asia, il primo grande ammiratore dell'Asia in Europa, e vorrei proprio sapere, o meglio già lo so, quello che avrebbe detto se avesse letto in un qualche «Giornale europeo» che sono stati gli inglesi a «risvegliare l'anima» negli indiani perché «insorgessero»... No, se la definizione di 'europeo' quale ci è stata data di recente, che cioè egli non è altro che l'uomo del progresso e l'affarista umanitario, se, dico, questa mirabile definizione è giusta, allora Arthur Schopenhauer non era un europeo. Ma chi era poi tale, a tutt'oggi, quando si eccettuino gli spettabilissimi soci della Compagnia delle Indie?[1]

Qui debbo occuparmi, dicevo, del senso e dello spirito della borghesia tedesca. Mi preme riportare il concetto stesso di 'Bürger' alla sua purezza e dignità originaria dopo che è stato corrotto e ridotto in condizioni obbrobriose da una specie di letterati che vivono e trafficano in un mondo di idee d'importazione. Per la verità, il termine 'borghese', quale espressione ingiuriosa preferita da quei nostri letterati, è effettivamente, per dirla con Wagner, «in Germania un prodotto d'importazione». È la traduzione meccanica, letterale, del francese 'bourgeois' così come lo vedeva e concepiva la bohème parigina, l'anticonformismo romantico

1. Viene qui citato o riassunto dal saggio *Der Europäer* di Heinrich Mann, comparso il 23 ottobre 1916 appunto sulla «Europäische Zeitung»; in *EC*, pp. 554-60 (cfr. in particolare p. 555).

del 1830: un uomo decisamente alieno dalle Muse, angusto di animo, sempre attento al proprio interesse, che pareva giusto fatto apposta, con lo spettacolo della sua sazietà così meschinamente affettata, per infondere un sempre nuovo compiacimento di sé all'esornata spocchia dei libertini artisteggianti. Il romanticismo tedesco non disponeva di alcun termine di uso corrente che rispondesse a quello francese di 'bohémien'. Quanto alla parola 'bourgeois', è stata internazionalizzata, certo, per effetto dell'epoca capitalistica, ma è una scempiaggine da letterati renderla in tedesco con 'Bürger'. Il romanticismo tedesco parlava di 'Philister'; ma 'borghese' e 'filisteo' non sono solamente cose diverse, sono cose opposte. Il filisteo infatti è l'uomo essenzialmente non romantico; nello spirito della borghesia tedesca rientra invece una saldissima componente romantica: il borghese è un individualista romantico, giacché è il prodotto spirituale di un'epoca sovrapolitica o almeno prepolitica, un'epoca della Humanität, nella quale, come ha detto Turgenev nella sua critica al *Faust*, «la società si disintegrò in atomi, giungendo alla negazione di sé in quanto tale, e ciascun borghese si trasformò in *una persona con la propria umanità*».[1] Si definisca dunque – e infatti, oggigiorno lo si definisce così – questo borghese allo stato puro un 'atomista': sarà sempre difficile far coincidere questo concetto di individualismo culturale atomistico con quello di filisteismo. Il filisteo è il piccolo borghese, il borghese integrato nello *Stato*, nulla di più. Avviene così che Schopenhauer, il quale giudica lo Stato una pura e semplice istituzione contro l'ingiustizia connaturata al genere umano, inveisca contro «i filosofastri» (e intende Hegel), «i quali nei loro enfatici discorsi vanno raffigurando lo Stato come la più alta mèta, la più alta fioritura dell'umana esistenza, e *così forniscono un'apoteosi del filisteismo*».[2] Il borghese tedesco è oggi un cittadino dello Stato, cittadino del Reich, e la guerra lavora con insistenza al compimento della sua educazione politica. Ma egli non diventerà mai un filisteo dello Stato e del Reich, mai imparerà a credere che lo

1. Si tratta della recensione di Ivan Sergeevič Turgenev alla traduzione russa (1844) del *Faust* goethiano a opera di M. Vrončenko, apparsa nel 1845 su «Otečestvennye Zapiski» («Annali patrii»), vol. XXXVIII, n. 2. Cfr. anche la nuova traduzione tedesca, *Faust. Tragödie. Ein Werk von Goethe*, in I. Turgenjew, *Literaturkritische und publizistische Schriften*, a cura di Walter Schade, Aufbau-Verlag, Berlin, 1979, 2ª ediz. 1985, pp. 246-86; per la citazione, p. 264.

2. A. Schopenhauer, *Zur Rechtslehre und Politik*, in *SW*, vol. VI, p. 258.

Stato sia il fine e il senso dell'umana esistenza, che il destino dell'uomo si attui nello Stato e *che la politica renda più umani.* Il dato di fatto da cui abbiamo preso le mosse, che cioè la fusione dell'elemento artistico e di quello borghese costituisce in Germania una legittima forma di vita spirituale, indica chiarissimamente che in questo caso non si può affatto parlare di una qualche antitesi necessaria e intrinseca; ci dice inoltre che il sussiego dell'artista e dell'intellettuale nei confronti del 'borghese' è pura aberrazione, pura e semplice merce d'importazione in Germania. L'artista, il giramondo e libertino dovrebbe non dimenticare o accorgersi una buona volta che nel borghese tedesco si trova una gran parte di lui stesso; infatti le tendenze artistiche, zingaresche e libertine sono la componente sovrapolitica dell'uomo, quella parte che non si esaurisce nelle forme dello Stato e della società, la parte appunto dell'individuo come atomo che costituisce quasi l'umanità specifica del borghese tedesco. Ciò che si chiama 'liberalismo' vorrebbe essere solamente la forma e l'irrigidimento politico di questo suo umano libertinaggio; e se il liberalismo non è nulla di buono, se sotto banco è diventato un'altra parola per indicare mancanza di carattere, questo non fa altro che provare che la politica, appunto, finisce col corrompere tutto. In ogni caso, l'albagia con cui da noi i letterati cosmopoliteggianti vanno da dieci anni parlando del «borghese», non ha incominciato da ieri a spazientirmi: tanto più in quanto proprio io magari, a suo tempo, le ho fornito le armi. Alla fin fine, essere un borghese tedesco non è la cosa più abbietta. La borghesità tedesca era pur sempre umanità tedesca, libertà tedesca, cultura tedesca. Il borghese tedesco era in sostanza l'uomo tedesco; verso di lui, come al centro, rifluiva dall'alto e dal basso ogni anelito di libertà e di spiritualità...

«Ma che vai trasognando? Da che secolo vieni, quando mai e dove hai vissuto? Osservi incidentalmente che la parola bourgeois è diventata internazionale con l'èra del capitalismo; eppure tu sai benissimo che l'oggetto stesso di cui si parla, lo stesso bourgeois in carne e ossa, si è internazionalizzato, che è di casa in Germania come in ogni altro paese. Hai dormito finora? Hai dormito, mentre si compiva il trapasso, che dico, la metamorfosi subitanea, come a un colpo della verga di Circe, del borghese tedesco, il suo disumanare e perder l'anima, il suo *indurirsi* in un bourgeois capitalista e imperialista? Ecco cos'è il bourgeois: il borghese *indurito.* Il borghese spirituale non esiste più. Tu stai parlando di

tempi che sono passati, semmai del 1850, non del 1900. In mezzo c'è stato Bismarck, c'è stato il trionfo della 'Realpolitik', la Germania si è indurita e irrigidita in un 'Reich'; ci sono stati di mezzo la scientifizzazione dell'industria e l'industrializzazione della scienza, la regolamentazione, il raffreddamento, l'ostilità subentrati, in forza delle leggi sociali, al rapporto umano e patriarcale, divenuto ormai impossibile, fra il padrone e il prestatore d'opera, l'emancipazione e lo sfruttamento, e potere, potere e ancora potere! Che cos'è oggi la scienza? Uno specialismo angusto, duro, volto all'utilità, allo sfruttamento, al dominio. Cos'è la 'formazione'? Umanità forse? È apertura di orizzonti, bontà? No, è niente più che un mezzo per guadagnare e dominare. Cos'è la filosofia? Forse non è ancora un mezzo per far denaro, ma è uno specialismo ugualmente e duramente limitato secondo lo stile e lo spirito del tempo. Guàrdatelo da vicino, il tuo 'borghese tedesco' di oggigiorno, questo imperialista proprietario di miniere che non esiterebbe a sacrificare cinquecentomila uomini e anche il doppio per annettersi Briey[1] e diventare il padrone del mondo! Tu hai dormito finora, e ancora dormi e parli in sogno».

Devo replicare? Questo libro è una confessione, un chiarimento di me stesso, non è una polemica, anche se a volte il chiarimento di me stesso assume necessariamente forme polemiche. Vorrebbe assumere una *forma compiuta*, sicché quanto può sembrare polemica vuol essere solo un lavoro di scalpello per togliere, rifinire, sagomare. Per questo, anche qui, io voglio solo chiarire e profilare me stesso, non polemizzare; non c'è molto da polemizzare contro quel discorso fattomi or ora per interrompermi e destarmi. È verissimo, infatti, nel sonno com'ero, ho perduto un poco di questo trapasso del borghese tedesco nel bourgeois; ne so comunque, ma purtroppo quasi soltanto per sentito dire, non l'ho vissuto appieno, pur essendo nato cinque anni dopo il 1870. Com'è potuto succedere?

Anzitutto passai la mia infanzia e la prima giovinezza nella democrazia oligarchica di una città del Nord-ovest, già città Stato ovvero città libera, in una comunità di antica e contegnosa borghesia, di forte impronta conservatrice, che certo non aveva tratto grandi vantaggi materiali dalla fondazione

1. Cittadina industriale francese a nord-ovest di Metz. Theobald von Bethmann-Hollweg (1856-1921), cancelliere del Reich dal luglio 1909 al luglio 1917, propose di acquisirla alla Germania insieme ad altri centri in caso di correzione dei confini.

del Reich (infatti io ho descritto il declino di una famiglia di mercanti locali proprio nel periodo della prosperità che in Germania seguì alla vittoria; ho narrato altresì dell'avventurosa incursione dell'ultimo proprietario di quella ditta nel campo della filosofia pessimistico-borghese).[1] Le sue strutture sociali, nonostante che fosse stato non solo presentato ma addirittura eletto un suo candidato socialdemocratico al Reichstag, avevano serbato, bene addentro agli anni della mia vita, un carattere patriarcale. Se torno con la memoria al tono, ai rapporti che usavano fra mio padre e i suoi operai dei magazzini, mi sento poco disposto a credere che l'emancipazione e le leggi sociali abbiano molto contribuito a far progredire l'umanità e la dignità degli uomini. Mi guardo bene dal ribellarmi contro le necessità portate dai tempi e non rimpiango quella che ormai è vita passata; ma non mi lascio convincere che il progresso sia sempre un progresso verso condizioni migliori e più felici. Uno spirito borghese, dunque, più precisamente lo spirito di una borghesia patriarcale e aristocratica, inteso quale aura e impulso di vita: questa è la mia personale eredità. L'aura borghese che avvolse la mia giovinezza e che pochissimo aveva a che fare con la bourgeoisie dei nuovi tedeschi, era ovviamente tutt'altro che intellettuale; la letteratura le appariva come una stravaganza, una sospetta eccentricità; era un'aristocrazia di mercanti, attaccata al solido; si poteva dire che avesse a che fare con l'arte al massimo in un senso molto oggettivo, come espressione della sua continuità nel tempo, della sua tradizione e cultura, per il suo stile, insomma, per il modo suo di essere, non di sentire. Ma la mia esperienza personale, quella che mi mise nella condizione di dare alla letteratura un'opera caratteristica per la storia della borghesia tedesca, fu il 'degenerare' di questa borghesia autentica e antica nel soggettivo artistico: un fatto e un problema di soverchio affinamento, di debilitazione, non di indurimento; un processo vitale che io non solo ho seguito criticamente, come contemporaneo, ma che ero destinato a penetrare nella sua immediatezza e profondità. In una parola: quello che io vivevo e raffiguravo – ma lo vivevo appieno solo *nel momento in cui* lo raffiguravo – costituiva, *anch'esso*, uno sviluppo, una modernizzazione del borghese, ma non verso il bourgeois, bensì verso l'*artista*; e se accanto al borghese in declino po-

1. Allusione ai *Buddenbrooks*: l'«incursione» è quella di Thomas Buddenbrook nella filosofia di Schopenhauer (si veda anche sopra, p. 90 e nota).

nevo il borghese in ascesa, il nuovo arrivato, il subentrante e successore, mi accadeva di farlo di sfuggita e senza che mi fossi in qualche modo immedesimato in questo contropersonaggio. Il problema che più mi tormentava e mi dava forza creativa non era un problema politico, ma biologico e psicologico; ed era ben tedesco il fatto che io, come artista, concentrassi su quello tutta la mia attenzione. Mi attraeva l'aspetto umano e interiore; quello sociologico e politico, lo sussunsi inconsciamente, mi interessava poco.

Si aggiunga che il libro in cui diedi figura a quella mia interiore esperienza, lo scrissi a *Monaco*, dove mi ero trasferito assai presto; e questo fatto, fosse o no casuale, costituisce un altro punto decisivo e indicativo di quel mio attardarmi nel sonno politico. La capitale bavarese ha ovviamente e in un certo grado contribuito a modificare lo stato delle cose in Germania. La penetrazione del nuovo spirito tedesco, il processo di americanizzazione del modo di vivere dei tedeschi si manifestò a Monaco in una certa pesante corruttela, in un gran traffico di mestatori e di allegri imprenditori non privi di una loro singolare ingenuità; e il mio sostanziale disinteresse non mi impedì di notare, prima o poi, diverse cose di quell'ambiente. La città, seguendo le proprie leggi anche nel processo del generale ammodernamento, conservò il suo carattere storico di centro artistico e culturale, inserendolo con molto fervore nell'orbita dell'industria turistica. In tempo di pace, Monaco è ormai una metropoli termale con una fiorentissima attrezzatura alberghiera e al vertice una specie di sodalizio pro loco per la valorizzazione delle sue risorse che, con l'impiego di una robusta réclame, si dà molto da fare perché a un pubblico di turisti affluenti da tutti i paesi del mondo venga offerta abbondanza di manifestazioni tipiche ad alto livello e di confortevole cultura. La vita artistica vi ha radici profonde, ma con aspetti più sensuali che spirituali. Monaco è la città dell'arte applicata, anzi, dell'arte festevolmente applicata; e il tipico artista monacense è sempre un maestro di feste e carnevali. Il fatto di essere vissuto, da quando ci vivo, in una specie di costante protesta contro questa cultura sensuale e festaiola, ha conferito forse una vibrazione personale alla critica di quel frate fanatico che nel dramma *Fiorenza* investe il governo del Magnifico Lorenzo. Il fatto che *sono rimasto* qui e non sono andato a stare, per esempio, a Berlino, non è dovuto comunque a semplice indolenza. Sarebbe ozioso chiedermi quel che sarei diventato se avessi trascorso questi ventidue

anni, decisivi, nella prima metà, per la mia formazione, non qui a Monaco ma nell'aria asprigna della metropoli americo-prussiana. È in ogni caso utile e stimolante vivere in chiave di protesta e di ironia nei confronti del proprio ambiente: eccita il gusto stesso per la vita, ci fa vivere in un modo più nostro e consapevole. Ma, tornando a pensarci, trovo che l'atmosfera di Monaco aveva e serba qualcosa che mi è congeniale e conforme, cioè la presenza vivissima dell'antica mescolanza tedesca di arte e di vita borghese. Questa città non ha nulla di letterario, non è terreno adatto alla letteratura. Tuttavia, se il borghese di Monaco non sa molto bene che cosa sia un letterato – di fatto non ne ha la minima idea, qui lo scrittore vive in assoluto incognito –, sa invece benissimo che cos'è un artista, e non solo perché glielo hanno insegnato i suoi sovrani. Disse una volta Frank Wedekind che il borghese di Monaco è artista lui stesso per il suo desiderio di pace e la voglia di divertirsi: modo, questo, del tutto monacense di intendere la natura dell'arte e difficile a capirsi altrove. Contro quella concezione, appunto, ho protestato in silenzio per venti anni. La cosa più importante è però che il mondo dell'arte qui davvero nasce – secondo l'antica e autentica consuetudine – dal mondo della borghesia e rimane impigliato in esso; il borghese e artigiano insediato da secoli a Monaco ha un senso spiccato per l'arte. La distanza sul piano culturale e spirituale, perfino su quello sociale, fra l'artigiano, artista di cultura ancora non differenziata ed evoluta, e l'artista in senso accademico è molto esigua; ed è tipico per Monaco che ci siano due fratelli, adorni del nome di un'antica casata borghese, uno dei quali è fornaio o fabbricante di birra (e iscritto alla 'Società artistica' cittadina), mentre l'altro è un famoso architetto o maestro fonditore. Situazioni come queste sono proprie dell'ambiente cittadino della vecchia Germania; non c'è posto migliore di Monaco per ascoltare i *Maestri cantori*, nemmeno Norimberga tanto bourgeois. Senza dubbio tutto questo ha contribuito a impedirmi di seguire da vicino il trapasso del borghese tedesco in bourgeois, offrendo ai miei occhi attuale e ancor viva la visione di una borghesia che spiritualmente era anche meno dotata, in senso letterario, di quella della mia città natale di cui non possedeva nemmeno la sostanza economica e aristocratica, ma che in compenso si presentava con l'immediatezza di una cultura tutta sensi e artistica. E quel che io vedevo maturare da siffatta temperie borghese non era, nemmeno questa volta, il tipo del duro bourgeois

ma l'artista, e questa volta senza il minimo segno di degenerazione.

Per farla breve, devo ammettere di aver avuto fortuna. Il modo in cui mi è toccato di vivere il mutamento dei tempi non è stato cattivo. La mia estrazione ed esperienza sociale mi hanno quasi del tutto occultato la trasformazione del borghese tedesco in bourgeois. E in questo ha avuto la sua parte anche la mia 'formazione', ammesso che io, quale artista di una particolare generazione di 'naturalisti' non esattamente entusiasta per l'erudizione positiva, possa avanzare pretese di formazione intellettuale. Ho fatto i nomi dei due spiriti che sono non soltanto vicini ma cointessuti, per gran parte dell'indole loro, alla sfera dell'arte e furono i miei educatori. Io non conosco il filosofo bourgeois specializzato, non l'ho letto. Non sono andato oltre Schopenhauer e Nietzsche, e, in fede mia, quelli non erano bourgeois. Schopenhauer apparteneva ancora tutto all'epoca romantico-borghese. E sebbene Nietzsche lasci dietro di sé tanto il romanticismo quanto la borghesia, benché egli inauguri nuovi valori ancora senza nome o comunque non ancora esprimibili con una parola, la sua intima correlazione col romanticismo tedesco è stata enucleata nel modo più splendido da parte degli esperti della letteratura (Joël),[1] e le più sottili fibre del suo essere erano inserite in una sfera di Humanität tedesco-idealistica che si addentra anche in tarde testimonianze, come in queste frasi, tolte da una lettera a Overbeck, addirittura del 1880: «Caro amico, ti sono gratissimo per avermi concesso di assistere così da vicino allo spettacolo della tua vita. Basilea mi ha offerto veramente l'immagine *tua* e quella di Jacob Burckhardt ... La *bellezza* e la *dignità* di una strada scelta e percorsa in solitudine attraverso la vita e la conoscenza: questo è lo spettacolo che, in virtù di un destino benigno cui non sarò mai grato abbastanza, mi è stato 'offerto in dono' ...».[2] Non è questo lo spirito da cui scaturisce l'antitesi tra il furor philosophicus e il furor politicus?[3] Antitesi, del resto, tedesca per eccellenza! Qui infatti l'aggettivo 'filosofico' non ha assolutamente nulla di francese e nulla di esoterico e di dotto. Qui la parola va intesa nel senso della cultura borghese, in senso tedesco, e quando

1. Karl Joël, *Nietzsche und die Romantik*, Diederichs, Jena, 1905.
2. Lettera di Nietzsche a Franz Overbeck, novembre 1880, in *WS*, vol. III, p. 1167.
3. Si veda sopra, p. 128 e nota 2.

Nietzsche, che si definì «l'ultimo tedesco impolitico»,[1] contrappone a quella politica la posizione filosofica perché migliore, più alta e nobile, anche questo fatto è altamente tedesco, altamente borghese nel senso che io attribuisco a questo termine; e nessuna obbiezione di carattere cronologico mi sembra valida contro questo mondo germanico come mondo della borghesia: a me, al mio modo di essere e di vedere, appare necessariamente come qualcosa di immortale che non può seriamente essere scosso da nessun mutamento, da nessun progresso.

Alla guida del Reich c'è oggi un uomo che la voce popolare e i fogli umoristici usano definire un «filosofo»: quanto dire, scherzando, che è un cattivo politico. Ma se si ammette che il signor von Bethmann-Hollweg, uomo politico o no, proprio in questo tempo di guerra si trova al posto giusto quale esponente degnissimo del carattere tedesco; se appare *buona cosa*, come buona e giusta pare a me, il fatto che oggi a quel posto non si trovi invece un uomo sfuggente, mondano e molto più incline all'Intesa come il principe Bülow; se inoltre si riconosce che lo statista, il quale rappresenta spiritualmente e politicamente la Germania di questa guerra, non è né un Junker né un bourgeois bensì un esponente dell'umanità borghese, della cultura, della Humanität, della 'filosofia', della costumatezza nel senso più degno e spirituale: bene, allora si è già ammesso che il carattere tedesco rivela se stesso, sempre, nel segno di quello che io chiamo la borghesità. Io non smentirò mai la simpatia che nutro verso la persona di questo cancelliere del Reich o comunque per il tipo di umanità che egli rappresenta, pur comprendendo benissimo le apprensioni, anzi l'odio dei patrioti che lo combattono. Non è un caso che sia lui oggi al potere, come non è un caso se egli si regge ancora saldo in sella, a onta di tutti gli assalti. Ci sono delle ragioni spirituali, anzi, per quanto suoni azzardato, ragioni artistiche, se difficilmente verrà presa la decisione di allontanarlo dal suo posto durante questa crisi del mondo germanico.

Ho finito con questo il mio discorso? Non ancora. Giacché, dopo aver detto perché, dormendo, non seppi seguire il mutamento del borghese tedesco in bourgeois – la ragione è che io seguii quel processo di sborghesimento battendo

1. Cfr. F. Nietzsche, *Ecce homo*, in *WS*, vol. II, p. 1073, dove Nietzsche, comunque, non usa l'aggettivo «unpolitisch», come dice Mann qui e ripete a p. 256, bensì «*antipolitisch*» (il corsivo è suo).

una via troppo intima e psicologica, del tutto lontana da quella politica –, non voglio ora tacere in che senso il borghese nel suo aspetto *moderno* non rimase tuttavia escluso dall'orizzonte delle mie scoperte, anzi, nemmeno dalla mia partecipazione spirituale, in che senso tali scoperte e partecipazione hanno preso forma nel mio mondo poetico. La mia prosa sapeva tanto poco rinunciare, fin da quand'ero giovane, a improntarsi di critica, che ai miei occhi il concetto di 'prosa' e quello di 'critica' apparvero quasi identici. Ma il mio procedimento critico si è applicato sempre alla *vita*, non a qualche politica fatalità, e sebbene anche per me il mestiere di scrivere, la poesia stessa, altro quasi non significhi se non critica della realtà per mezzo dello spirito, forse la mia disposizione interna rimaneva troppo positiva per assumere, nel mio lavoro poetico, un carattere tutto negativo, fino a scendere al libello e alla satira, priva di qualsiasi simpatia. Credo che senza simpatia non possa prendere forma cosa alcuna: la pura negazione può dare solo una piatta caricatura. Se mai ho capito simpateticamente qualcosa del mio tempo, è quella specie di eroismo, quel contegno e quella forma di vita moderna ed eroica del *moralista del rendimento*, sovraccarico e sovrallenato, «che lavora fino al limite dell'esaurimento»... Questo è il punto, uno solo ma importante e per me sconvolgente, che ho in comune con quel tipo del borghese nuovo che io del resto non ho mai rappresentato nella sua realtà, in quanto fenomeno politico-economico: non avevo simpatia né cognizioni sufficienti per farlo. Ma l'elemento poetico mi è sembrato sempre quello simbolico, e io posso ben dire di non avere scritto quasi nulla che non simboleggiasse un eroismo di questo tipo di moderna e nuova borghesia. Anzi, visto in questa luce, Thomas Buddenbrook non è soltanto un borghese tedesco, bensì anche un bourgeois moderno; è il primo personaggio sulla cui raffigurazione abbia influito quella mia decisiva esperienza che dopo ha influito sui protagonisti del dramma rinascimentale, su tutta la vita del romanzo del principe, perfino su Gustav Aschenbach, creando forme e simboli in tutto il mio lavoro.

Tengo a fare una precisazione: l'idea che l'uomo del profitto, tipico del capitalismo moderno, il bourgeois con la sua concezione *ascetica* del dovere professionale, sia una creatura dell'etica protestante, puritana e calvinista, è un'idea che io ho sentita e scoperta da solo, senza ausilio di letture, per mia diretta intuizione; solo più tardi, di recente, ho visto

che contemporaneamente era stata ragionata ed espressa anche da dotti pensatori. Max Weber a Heidelberg e dopo di lui Ernst Troeltsch hanno trattato «dell'etica protestante e dello spirito del capitalismo»;[1] portata al limite, quest'idea si ritrova nell'opera *Il bourgeois*, uscita nel 1913, di Werner Sombart,[2] che interpreta l'imprenditore capitalista come la sintesi dell'eroe, del mercante e del borghese. Che egli abbia decisamente ragione resulta dal fatto che io, come romanziere, avevo dato corpo e figura alla sua teoria dodici anni prima che egli la formulasse: posto, naturalmente, che la figura di Thomas Buddenbrook, l'incarnazione anticipata della sua tesi, non abbia influito sul pensiero di Sombart. Come elemento nuovo vorrei però aggiungere la supposizione, equivalente a una certezza, che la nostra identità di vedute sulla sequenza psicologica 'calvinismo, spirito borghese, eroismo' sussiste in forza di un catalizzatore più alto, del più alto mezzo spirituale, cioè *Nietzsche*. Senza tale evento che domina sovrano su tutto il nostro tempo, che incide su ogni esperienza spirituale fino nei suoi dettagli estremi, e che costituì una forma assolutamente nuova e moderna di esperienza eroica, indubbiamente quel sociologo non si sarebbe imbattuto nella sua formula eroico-protestante, né il romanziere avrebbe potuto vedere la figura del suo 'eroe' così come la vide. Adoperandosi, nel suo libro su Overbeck e Nietzsche, per dare al lettore un'idea dell'«eroismo della debolezza» di Nietzsche, Bernoulli cita un passo di un dialogo del mio *Fiorenza*;[3] non ci avrebbe pensato se quelle battute non fossero impregnate dello spirito di Nietzsche. Ma è sempre lo stesso studioso svizzero che in un punto ha definito Nietzsche un «Calvino senza Dio»[4] e altrove[5] ha dimostrato con buone prove che Nietzsche dal punto di vista politico era inizialmente un patrocinatore del *ceto medio*...

La mia giovane età, posso ben dirlo, non mi impedì di riconoscere in Nietzsche un moralista in un'epoca in cui il

1. Mann allude agli scritti di Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904-1905), e di Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (1906, 2ª ediz., ampliata, 1911).

2. Werner Sombart, *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen*, Duncker & Humblot, München, 1913.

3. Cfr. Carl Albrecht Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, 2 voll., Diederichs, Jena, 1908, vol. II, p. 462.

4. *Ibid.*, p. 3.

5. Cfr. *ibid.*, p. 52.

grande effetto che aveva suscitato fra la gente di salotto e di strada sboccava ormai in una specie di isterico idoleggiamento della forza e della 'bellezza'. Ma i presupposti e l'origine della tragedia morale della sua vita, dello spettacolo immortale ed europeo offerto dal suo sforzo di dominio, di punizione e crocifissione di sé con l'olocausto della propria morte spirituale come atto finale che strazia cuore e mente, dove si trovano mai se non nel protestantesimo di questo figlio di pastore naumburghese, se non in quell'atmosfera nordico-tedesca, borghese-düreriana e moralistica in cui campeggia l'incisione de *Il cavaliere, la morte e il diavolo*[1] e che sempre è rimasta l'atmosfera di casa di quest'anima severissima e per niente 'meridionale'? «Quel che mi piace in Wagner» scrive nell'ottobre del 1868 a Rohde «è quello che mi piace in Schopenhauer: l'aura etica, il sentore faustiano, croce, morte e sepolcro».[2] Era il tempo in cui a Basilea sentì per tre volte in una settimana – la settimana santa – la *Passione secondo Matteo* ...[3] Croce, morte e sepolcro![4] Scagliò, è vero, i suoi tardi fulmini sulfurei contro «l'ideale ascetico»,[5] ma era lui stesso il più fanatico, incondizionato asceta della storia dello spirito. Definì Renan un pagliaccio in materia di psicologia perché costui aveva innestato i concetti di 'ge-

1. Albrecht Dürer, *Ritter, Tod und Teufel* (1513).

2. Lettera di Nietzsche, dell'8 ottobre 1868, a Erwin Rohde, in *KGB*, vol. I, tomo II, p. 322.

3. Johann Sebastian Bach, *Matthäuspassion* (1729).

4. Il trinomio nietzscheano «croce, morte e sepolcro», espressione-chiave di questo libro, ricorre, quasi costellazione neogotica, in molti scritti o lettere di Mann. L'aveva già usato («come simbolo di un intero mondo, del *mio* mondo» scrive a Ernst Bertram il 3 aprile 1917: cfr. T. Mann, *Briefe an Bertram*, cit., p. 46) rispondendo a un'inchiesta di Otto Julius Bierbaum sull'influsso, in campo letterario, della Francia (*Der französische Einfluß*, su «Die Zeit» del 16 gennaio 1904; in *GW*, vol. X, pp. 837-39, cfr. p. 837). L'userà ancora, per esempio, riportando, con pochissimi ritocchi, questo passo da «Ma i presupposti ...» nel suo saggio-autoritratto su *Dürer* (comparso il 18 giugno 1928 sulle «Hamburger Nachrichten»; in *GW*, vol. X, pp. 230-33, cfr. p. 231) che si inserisce fra i ripetuti riferimenti di Nietzsche alla citata incisione di Dürer (a cominciare da quello, breve, in *Die Geburt der Tragödie*, 20, *WS*, vol. I, p. 113) e il capitolo che Bertram nel suo *Nietzsche. Versuch einer Mythologie* (Bondi, Berlin, 1918) intitola, appunto, «Ritter, Tod und Teufel» (pp. 42-63). Questo topos riverbera a sua volta nei sempre più documentati 'palinsesti' düreriani di Mann (cfr., per esempio, per il *Doktor Faustus* lo studio di Johannes Elema, *Thomas Mann, Dürer und Doktor Faustus*, in «Euphorion», 1965, 1-2, pp. 97-117).

5. Si veda sopra, p. 103 e nota 2.

nio' e di 'eroe' nella personalità di Cristo;[1] ma che altro era lui stesso se non eroe, genio e «crocifisso» nella stessa persona? Giacché in verità non si deve credere che la firma su quel suo delirante biglietto al critico danese fosse quella di un balordo e di un demente...[2]

Merito forse un rimbrotto per questo mio parlare o balbettare di cose tanto alte e tremende, mentre si tratta di una faccenda molto più banale, cioè del bourgeois, come uomo del profitto e del rendimento, e della mia simpatia simbolica e spirituale verso di lui, che mi impediva di sentirlo come un tipo del tutto repugnante? Il mondo è profondo[3] – in ogni parte, profondo in ogni suo aspetto; e vedo che l'esperienza etico-tragica di Nietzsche si è inserita di forza in quella mia del borghese come moralista del rendimento, anche se invece questo non sarà affatto avvenuto nel caso dei dotti psicologi del capitalismo. Vedo altresì che da questa mia intuizione puramente istintiva del rapporto fra il mondo della neoborghesia capitalistica e l'etica protestante deriva alla mia produzione letteraria una certa modernità come critica del proprio tempo. E vedo infine che il mio 'patriottismo' del 1914 fu nella sua maggior sostanza una politicizzazione improvvisa e certamente del tutto provvisoria di questa mia simpatia di fondo, di questa mia simbolica compartecipazione.

Nel 1914 'la civilizzazione' proclamò di scendere in campo 'contro il militarismo'. Ora quel che per me significava 'militarismo', altro quasi non era che modernità, cioè il vivere, minacciato e teso fino al limite, con 'cattivi confini'. Quello che io intendevo per 'civilizzazione' era invece esattamente l'opposto, cioè sicurezza e assenza di tensione. L'eroismo della Germania, che per sua natura è difficile definire – se sia aggressione *o* difesa –, non è apparso di certo un eroismo della debolezza, anzi, all'opposto, traboccante di energia; ma era pur sempre lo stesso eroismo che passava attraverso tutto il divenire storico di questo Reich così inverosimile eppure tanto reale, in cui è quasi impossibile, per

1. Cfr. F. Nietzsche, *Der Antichrist* (1895), 29, in *WS*, vol. II, p. 1190. Il riferimento è alla *Vie de Jésus* (1863) di Ernest Renan (1823-1892).

2. Tra le varie lettere dei primi di gennaio del 1889 firmate «Der Gekreuzigte» si trova anche quella cui fa riferimento Mann, del giorno 4, a Georg Brandes (cfr. in *WS*, vol. III, p. 1350).

3. L'espressione «Die Welt ist tief», non data come citazione, è una scheggia del canto dello Zarathustra di Nietzsche (cfr. *Also sprach Zarathustra*, 1883-1890, IV, *Das trunkne Lied*, 12, in *WS*, vol. II, p. 558).

motivi esterni e interni, fare politica, ma che tuttavia, per la sua forza, le sue virtù, la sua modernità, obbliga a grandi imprese, alla grande politica; era l'eroismo di questo popolo che, come Amleto, non è nato all'azione ma vi è chiamato dal destino. Il crisma della tragedia mi è parso sempre consistere in questo essere chiamati a conoscere o a fare qualcosa per cui non si è nati; e dov'è tragedia, ivi può essere amore. Presto questa mia venerazione per l'identità, stabilita da Schopenhauer, di coraggio e pazienza, questo amore per il caparbio 'ciò nonostante' ovvero – lasciate che ancora una volta dia libero corso alla malfamata parola – per l'ethos del 'tenere duro',[1] aveva guidato i miei passi fin davanti alla statua di quel sovrano popolare e sconcertante, le cui imprese e vicissitudini hanno messo in movimento tutto quello che ora accade... Il buffo è che nella storia dei fatti che portarono alla nostra guerra vidi ripetersi esattamente la storia di Federico. Così le scrissi, l'una entro all'altra, e con vero entusiasmo; ma non con l'entusiasmo di un patriottardo o di uno zelante fiancheggiatore: ero entusiasta della storia in sé, per la verifica di tanti aspetti psicologici, e perché preso da una simpatia senza fine. Questa simpatia, questa commozione estatica per il destino tragico e storico della Germania, era – lo so bene – contraria allo 'spirito' come lo intende il civil-letterato. Ma era, credo, umana e poetica, e non me ne vergognerò mai.

1. Anche il giovane Aschenbach era tutto preso dalla parola d'ordine del «Durchhalten», «tenere duro», e Aschenbach scrittore vedeva nel suo romanzo su Federico nient'altro che l'«apoteosi» di quel contegno (cfr. T. Mann, *Der Tod in Venedig*, 2, in *GW*, vol. VIII, p. 451).

«CONTRO DIRITTO E VERITÀ»[1]

Ormai è chiaro: se io devo mettere in dubbio il mio diritto al patriottismo, se devo giustificarlo di fronte alla mia coscienza, questo non dipende tanto dal fatto che io non sono un tedesco integrale, quanto dal fatto che il mio rapporto con la *politica* è, alla maniera tedesca, un non-rapporto. Politica è infatti partecipazione alla vita dello Stato, con fervore e passione; le persone come me sono invece tutt'altro che di idee hegeliane, io non ritengo che lo Stato debba essere «venerato come una divinità sulla terra»,[2] non lo considero «scopo a se stesso»;[3] per me è un fatto più tecnico che spirituale, una macchina la cui cura e sorveglianza è compito di personale specializzato. Non solo non penso che

1. Con questo titolo l'autore cita una sua variante, già comparsa sopra a p. 79, di un passo nel saggio su *Zola* del fratello Heinrich (solo in «DwB», p. 1371), qui riportato a p. 209. Thomas Mann ha invertito l'ordine nella coppia di parole «Wahrheit» (verità) e «Gerechtigkeit» (giustizia) care a Heinrich – che le usa con insistenza già in articoli minori come *Voltaire-Goethe* (1910, in *EC*, pp. 15-20) e *Geist und Tat* (1911, *ibid.*, pp. 7-14), ma soprattutto nello *Zola* (*ibid.*, pp. 200-35 *passim* / «DwB», pp. 1349-78 *passim*) – e sostituito il termine «Gerechtigkeit» con quello più formale e meno 'democratico' «Recht» (diritto).

2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1833), parte III, sezione III, in *Sämtliche Werke* ('Jubiläumsausgabe'), a cura di Hermann Glockner, 26 voll., Frommann, Stuttgart, vol. VII, 4ª ediz. 1964, par. 272 (aggiunta di Eduard Gans), p. 370.

3. *Ibid.*, par. 258, p. 329.

il destino dell'uomo si esaurisca nell'attività pubblica e sociale, ma addirittura trovo quest'opinione disgustosa e inumana. Secondo me i più importanti campi dello spirito umano, religione, filosofia, arte, poesia, scienza, sussistono accanto allo Stato, al di sopra e al di fuori dello Stato e assai sovente gli si contrappongono. Disporre o rendere disponibili questi organi dello spirito umano come strumenti dello Stato, ogni forma insomma di spiritualità resa ufficiale, uniformata e regolata da norme, mi sembra una provocazione all'ironia; lo stesso effetto suscita un'istituzione come il 'ministero delle Belle Arti'. Quanto a me, non mi è piaciuto mai avere a che fare con lo Stato. Nei suoi confronti ho sempre provato sentimenti quanto mai individualistici: tiepidità negligente e mancanza di rispetto. Ero un animale impolitico, quello che il letterato della civilizzazione chiama un 'esteta'... Ma il patriottismo non è forse politica? E, *in quanto* tale, non rimane forse una stravaganza per l'artista? La politica infatti è disumana, di competenza dell'artista invece è in fondo, se non l' 'umanità', l'elemento umano. Capisco perfettamente quelli che dichiarano: «Io non posso amare o odiare un popolo intero; io conosco solo determinati uomini». Bene, a volte anche a me questo sembra l'unico modo di pensare che si addica a un artista; *eppure*... Eppure, in un primo momento, il repentino, grottesco personificarsi delle nazioni, l'adergersi grandioso della loro umanità provocato dalla guerra, aveva proprio agli occhi dell'artista un'evidenza e un fascino estremi. Siffatte vicende danno un risalto poderoso e improvviso all'individualità dei singoli popoli, ai loro volti eterni. La loro volontà primeva, la loro «natura intelligibile» sembrò stagliarsi come roccia davanti a noi: Inghilterra, Francia, Germania, Italia si comportavano esattamente come dicono i libri, i libri di favole, sicché io penso che l'artista fosse da scusare ancor più dello storico, se il suo più intenso gusto per la visione che gli si offriva lo scosse e lo entusiasmò. Politica? *Non* si trattava di politica quando si giudicò *bello*, anche se tutt'altro che politico e nemmeno giusto, il discorso del cancelliere del Reich sull' 'ingiustizia' che la Germania avrebbe commesso penetrando nel Belgio.[1] Il portamento infatti e l'eloquio di quell'uomo preso sull'onda della commozione non *voleva* essere po-

1. Si riferisce al discorso tenuto da Bethmann-Hollweg il 4 agosto 1914, i cui argomenti a giustificazione dell'invasione furono ripresi da Theodor Heuss su «März» il 15 dello stesso mese.

litica: era impolitico e antipolitico nel senso tedesco per eccellenza; era così schietto, così grandioso per quella schiettezza, così intonato al momento sovrapolitico e intensamente etico, che ogni obbiezione di taglio politico apparirà sempre meschina al confronto. Una psicologia da grandi affreschi, la scoperta e la presa di coscienza dei caratteri nazionali e psicologici hanno la loro stagione propizia in tempi come questi. Si impara a conoscere *se stessi*, si è richiamati a molti valori di fondo, si acquista coscienza di sé in rapporto alla nazione; e poiché in tempi di calamità la negazione di se stessi sarebbe misera debolezza, poiché in simili tempi la conoscenza e l'affermazione di sé sono e debbono essere una cosa sola, così non c'è più nemmeno un passo di distanza dalla consapevolezza di sé a quella del proprio valore, al bellicoso autocompiacimento e poi all'orgoglio non più personale, al 'patriottismo'. È vero, la guerra favorisce e quasi partorisce a forza certe visioni primitive delle cose e sentimenti primitivi; ma è lecito che un artista si valga di questi argomenti per opporsi a essa? È vero, considerare i popoli come delle individualità mitiche è concezione primitiva e popolare, e patriottismo finisce col significare più uno stato emotivo mitico e primitivo che intellettuale e politico. Male incoglie all'artista però quando rimane del tutto estraneo al mondo del primitivo ed è comunque incapace di 'ricadute' nella sua atmosfera. Un artista forse è artista e poeta soltanto e proprio nella misura in cui *non* si è estraniato dal primitivo; e anche ammesso che sia un 'borghese', è artista e poeta soltanto e proprio nel grado in cui è *popolo* e non ha del tutto disimparato a guardare e sentire le cose nella maniera primitiva del popolo. «Il popolo» dice Paul de Lagarde nella sua polemica contro il suffragio universale «non fa sentire la sua voce quando parlano i singoli individui di cui un popolo si compone. Il popolo parla soltanto quando la 'popolità' ... parla negli individui, cioè quando si desta la coscienza del fondo e dell'origine comuni a tutti gli individui, ed essa coglie con chiarezza il rapporto che tutti hanno coi grandi fatti della storia ... Nei confronti di singole leggi e provvedimenti amministrativi il popolo non dice parola, anche se a ciascuno si chiede la sua opinione e magari ciascuno risponde».[1] A me sembra che il rapporto dell'artista e poeta con la politica sia di natura popolare appunto

1. P. de Lagarde, *Deutsches Vaterland*, ed. cit., p. 142. Si veda anche sotto, pp. 284-85.

in quel senso. La sua ora politica è venuta quando «la 'popolità' parla negli individui», non quando si tratta di problemi di tecnica statale; è venuta quando, secondo la distinzione di Lagarde, è questione di entusiasmo, non di affari. Lo Stato non è affar suo, la patria invece è anche affar suo, e l'esperienza offertagli dalla guerra è proprio questa: forse per la prima volta guardò alla patria con l'occhio non più ostacolato dallo Stato e dalla politica; per la prima volta scoprì con profonda emozione il rapporto fra la 'popolità', manifestatasi anche nelle sue parole, e i grandi avvenimenti della storia.[1]

[Ora, però, mettetevi con la fantasia nella situazione di una persona che non aveva aspettato l'agosto del 1914, come hanno fatto i più, per attestarsi in quella posizione di difesa e di forzata auto-affermazione in senso nazionale e spirituale; che era vissuta, anzi, a lungo, in vicinanza fraterna con un'intelligenza profilata, aggressiva alla maniera francese, ma ingenua, un'intelligenza che allo scoppio della guerra aveva potuto accomunare subito la sua parola e il suo sentimento con quelli del resto del mondo addirittura idrofobo nei confronti della Germania, soltanto perché nessun eccesso di odio straniero era maggiore o pari all'odio suo che non conosceva né freni, né ombra di simpatia nell'umiliare l'esistenza e l'essenza, gli accadimenti storici e i lineamenti concreti di questo nostro paese: un'intelligenza che da lunga pezza aveva insistito con acredine affilata e insofferente nel proclamare che o si riconosceva la Germania – giusto la Germania! – come la macchia di ignominia su tutto il mondo abitato o si rinunciava alla pretesa di essere un uomo di pensiero; un'intelligenza che aveva voluto a ogni costo accompagnare al nome del Reich Tedesco l'immagine di una fastosa facciata pubblicitaria dietro la quale non ci sarebbe che putredine e marcio, brutalità e schiavitù miseranda; un'intelligenza che, trasformando in una pagliacciata la dignità profonda che è pur insita nella ripugnanza dei tedeschi verso se stessi, aveva falsato con una buona dose di talento satirico la Germania degli ultimi quarant'anni, presentandola come una sorta di Second Empire alla maniera di Offenbach, che al ritmo del cancan si avviava a una vergognosa débâcle. Tutto questo semplicemente per-

1. Col capoverso seguente cominciano le parentesi quadre che indicano le parti del testo – numerose soprattutto in questo capitolo – soppresse nell'edizione del 1922.

ché la Germania non era stata una democrazia secondo lo spirito dell'*'umanità'* occidentale che tanto impenna i cuori! Ora, come avrei potuto io, che mi ero accanitamente rifiutato per semplice buon senso di condividere dottrine sbagliate, non sentirmi profondamente soddisfatto, visto che quelle dottrine si erano dimostrate appunto sbagliate e ridevoli, visto anche che la Germania comunque dimostrava di essere un pochetto diversa, nella tempesta, da un qualunque tarlato Empire di prestigio dell'anno 1870! Dio mi guardi dalla pretesa di avere e di insistere ad avere sempre ragione! Chi non si vergogna, in una discussione, di aver ragione per forza, chi non cerca di nascondere subito di averla, io lo disprezzo come uomo rozzo nel senso umano e in quello spirituale. In questo caso però, in questa sola, grande occasione, constatare di aver avuto ragione è ben dolce, né ho bisogno di vergognarmene, perché non si tratta di un fatuo trionfo in un duello verbale, bensì di uno spontaneo, impressionante rivelarsi della verità, che non riguarda me, bensì un organismo popolare grande e singolare posto al di fuori di me.

Al di fuori di me]. Mi si dimostri che anche per una volta sola, in un momento di millanteria sconsiderata, io abbia fatto numero con gli altri, abbia detto «*noi*» quando ho parlato della Germania, alla maniera di certi insostituibili pancioni borbottanti pretese di copiose annessioni territoriali, imperocché «noi» «non dobbiamo aver versato sangue invano».[1] Mi si convinca del reato di uno solo di questi «noi», e allora mi si chiami sciovinista e spaccone per tutto il resto della mia vita. Mai come oggi il pulito stacco dell'*io* dalla massa si è imposto come un contegno doveroso, come doveroso senso di orgoglio e di modestia insieme, mai come oggi che la personale ambizione di essere qualcuno si pavoneggia sotto paludamenti nazionali e qualche farabutto si illude di essere meno tale perché può dirsi un farabutto tedesco. Fossi magari uno svedese o un lussemburghese per poter confutare, documenti alla mano, il sospetto che il mio 'patriottismo' sia solo un tentativo di farmi bello con le penne altrui e di nascondere la mia nudità con l'uniforme dell'onore nazionale! Nossignori. Io sono qui, la Germania è là. Il mio onore non trae profitto dalla sua virtù. Sono un isolato, sto a guardare. Preferisco essere per mia scelta un mise-

1. Sul motivo del «sangue versato» insiste Heinrich Mann specialmente in *Der Europäer* (cfr. in *EC*, pp. 559 e 560).

rabile piuttosto che farmi imprestare la gloria della nazione 'annullandomi' bellamente in quella. Annullarsi nella nazione a forza di urli guerreschi è un mezzo discreto per scordare e far scordare la propria debolezza. Io dichiaro di respingere recisamente un mezzo simile.

[*Al di fuori di me.* In verità sussiste ancora un dubbio sul mio *diritto* al patriottismo]. In fondo che cosa ho in comune io con questo popolo esuberante le cui formidabili capacità costituiscono oggi il terrore e l'ammirazione di quelli che si sono messi in combutta per mandarlo in rovina? Io sono un cronista e un interprete della decadenza, amatore del patologico e della morte, un esteta cupido di abisso. Come può venire in mente a *me* di identificarmi con la Germania, come faccio *io* a partecipare positivamente alla guerra, a essere un ardente patriota? Mi si addice questo, mi spetta? Può essere un sentimento sincero? Permettete che risponda richiamandomi a un grande spirito, gravemente malato dalla nascita, patologicamente condizionato anche nella scelta dei suoi temi, uno spirito isterico, sempre vòlto a posizioni estreme, romantico, «ipocondriaco», uno scandalo agli occhi di Goethe.[1] Eppure costui, quando la Germania fu in pericolo, seppe trovare quelle parole di tuono che parlavano della «comunità» la quale solo a forza di tanto sangue da *far diventare scuro il sole* può venir trascinata nella tomba.[2] Gli si addiceva dire questo? Spettava a quel sofferente, a quel complicatissimo uomo, essere semplice? Amare una cosa, odiarne un'altra? Non sarebbe stato più conforme alla sua natura di intellettuale venerare Napoleone, auspicare il compimento dell'impero della Rivoluzione, l'Europa francesemente unita? Tutto sarebbe stato di gusto più letterario, non c'è dubbio... Ma evidentemente costui non era un letterato. È evidente che gli mancava quella «spiritualizzazione» che, a quanto afferma il nostro civil-letterato direttamente esperto in materia, «eleva il suo protetto tanto al di sopra dei suoi compatrioti che certi eventi nazionali lo fanno apparire isolato, quasi un nemico».[3] No, egli non riteneva di essere debitore al suo genio di tale isolamento. I suoi princìpi non esigevano che egli sopportasse «esilio e silenzio», co-

1. Cfr. il colloquio di Goethe con lo scrittore e filantropo Johann Daniel Falk (1768-1826), datato «1809», che verte in parte sull'«ipocondria» di Kleist (in *GA*, vol. XXII, p. 616).

2. Si veda sotto, p. 171 nota 2.

3. H. Mann, *Zola*, in *EC*, p. 224 / «DwB», p. 1368.

me oggi il letterato della civilizzazione, con retorica facondia, afferma di dover sopportare.[1] Egli invece parlò. E senza fare l'incompreso, senza distacco altezzoso nelle sue parole. Quell'artista, morbosamente tormentato, di una grandezza non avvertita dai suoi contemporanei, che non poteva sentirsi minimamente obbligato a riconoscenza personale, trovò invece per la Germania accenti di un quanto mai intimo fascino. Proprio questo Junker isterico, disquisitore, propagandista, uomo d'assalto e spirito randagio dell'abnorme, della ricaduta nella bruta debolezza, buttato insieme agli altri nella mischia, pronto ad appiccare il più irresponsabile fuoco dell'entusiasmo e preso nella vertigine della sua euforia, divenne, per amore della Germania, un giornalista disinvolto e scrisse quell'articolo, quelle due pagine di prosa possente, oratoria nel senso più serio, intitolate *Che cosa è in gioco in questa guerra?*,[2] pagine che potrebbero essere state scritte, parola per parola, non cento ma due anni fa, per venire naturalmente bollate come scritto sovversivo da certi molto spirituali signori. Insomma, non c'è dubbio: la sua spiritualizzazione era poco progredita. Come avrebbe potuto altrimenti macchiarsi della criminosa sbadataggine – se pur non era qualcosa di peggio – di scambiare il popolo, il suo popolo, il popolo eterno, con la fortuita, vivente generazione di cui doveva ben conoscere i vizi e gli errori, di scambiare la comunità umanamente precaria dei viventi con quella più alta la cui esistenza, come egli diceva, è stata resa sacra da un terzo dell'età del mondo, quella che, estranea allo spirito di dominio e di conquista, merita di esistere e di essere tollerata come nessun'altra comunità e che, ben lontana dall'alimentare in cuor suo il minimo impulso di tracotanza, fino a questo giorno non ha creduto mai al proprio magnifico valore, svolazzando invece tutto intorno, instancabile al pari di un'ape, per raccogliere tutto quel che trovasse di eccellente, quasi che in lei stessa non ci fosse nessuna bellezza congenita, mentre invece proprio nel suo seno, più puro di ogni altro, gli dèi avrebbero custodito il

1. *Ibid.*, in *EC*, p. 225 / «DwB», p. 1369.

2. Per il riassunto che segue, farcito di espressioni tolte dallo *Zola* di Heinrich Mann (il «popolo eterno», la «fortuita, vivente generazione» con i suoi «vizi ed errori», ecc., fino al «poeta nazionale»: solo in «DwB», pp. 1370-71), cfr. Heinrich von Kleist, *Was gilt es in diesem Kriege?* (1809), in *Sämtliche Werke und Briefe*, a cura di Helmut Sembdner, 2 voll., Hanser, München, 1952, 8ª ediz. 1985, vol. II, pp. 377-79, articolo che contiene anche, in chiusura, le «parole di tuono» citate qui sopra a p. 170.

modello ideale dell'umanità; con quella comunità che generò Leibniz, Gutenberg e Keplero, Hutten e Sickingen, Lutero e Melantone, Giuseppe e Federico, Dürer, Cranach e Klopstock, che gli stessi selvaggi del Pacifico accorrerebbero in massa a proteggere se solo la conoscessero, e alla cui morte nessun cuore tedesco dovrebbe sopravvivere? Io domando: come avrebbe potuto Kleist rendersi colpevole di questa sbadataggine, di questo abbaglio, se non fosse stato un falso intellettuale, un falso entusiasta, un adulatore e un arrivista al quale interessava diventare 'poeta nazionale' – giusto come noi miserelli d'oggi che la spiritualizzazione non ha elevati ad augurabili fastigi, molto al di sopra dei propri compatrioti, e a cui il letterato della civilizzazione rinfaccia lo stesso delitto e gli stessi intenti? Si potrebbe obbiettare che la fortuita, vivente generazione, umanamente imperfetta, è semplicemente la sembianza temporale di quella comunità più alta e trasfigurata; che è difficile in tempi come questi sceverare nettamente il popolo temporaneo dal popolo eterno, il quale è nello stesso travaglio insieme all'altro; che la vivente generazione deve battersi sul piano concreto per la causa del popolo eterno, e se non è moralmente degna di questa missione, non ne saranno state certo più degne le generazioni che l'hanno preceduta. Si potrebbe ricordare che, come dice Lagarde, «un popolo ha bensì anche un fondamento naturale ed è costituito da individui», ma che «questo fondamento naturale, nell'ambito della nazione, passa da una pura condizione fisica a una condizione storica e perciò non esiste più come qualcosa di meramente naturale».[1] Si potrebbe infine aggiungere: se per il letterato della civilizzazione siffatti pensieri hanno sapore di troppo agrume, farebbe meglio a risparmiarsi le sentenze di morale politica. Ma tali obbiezioni e avvertimenti sarebbero oziosi, giacché non si verifica affatto quello scambio demagogico che tanto irrita il letterato della civilizzazione, né nel caso di Kleist, né in noi, falsi intellettuali odierni, noi che, come dice il letterato della civilizzazione, forniamo «un sostegno intellettuale allo spirito aberrante».[2] Io dico che non si verifica, e lo dimostrerò.

«Credi tu forse» si domanda nel *Catechismo dei tedeschi* «che i tedeschi, al punto come stanno ora le cose, fossero già arrivati al culmine di ogni virtù, di ogni bene e gloria?».

1. P. de Lagarde, *Deutsches Vaterland*, ed. cit., p. 142.
2. H. Mann, *Zola*, solo in «DwB», p. 1356.

Risposta: «Assolutamente no, padre mio». E ancora: «O che fossero almeno sulla strada buona per giungervi?». Risposta: «No, padre mio, nemmeno». – «Di quale brutto vizio ti ho parlato ogni tanto?». – «Un vizio?». – «Sì, un vizio della *vivente generazione*». Si tratta, viene poi spiegato, della sovreccitabilità dell'intelletto: i tedeschi si mettono a riflettere quando invece occorre sentimento o azione, credono di metter tutto a posto a forza di sagacia, senza più tener conto dell'antica, misteriosa potenza del cuore. «A che cosa si attaccarono» così continuano le domande «con smoderato e ignobile amore?». – «Al denaro e a ogni bene di fortuna, si buttarono ai traffici e ai commerci finché il sudore, in verità non poco degno di compassione, non grondò loro dalla fronte, e pensarono che una vita tranquilla, paciosa e spensierata fosse tutto quello che al mondo si potesse conseguire». – E incalza la domanda: «Ma allora perché tutta la miseria del nostro tempo è capitata proprio addosso a loro?». – Risposta: «Per rendere siffatti beni spregevoli ai loro occhi, per indurli ad aspirare a più alti beni, i più alti che Dio abbia concesso agli uomini». – «E quali sono i più alti beni degli uomini?». – «Dio, patria, imperatore, libertà, amore e fedeltà, bellezza, scienza e arte».[1]

Che razza di filastrocca! Che razza di graduatoria dei beni, e così ostile alla letteratura! Prima la religione, patria e imperatore al secondo e terzo posto, la libertà classificata al quarto, e proprio in fondo la letteratura! Ma si sta confondendo qui per caso la vivente generazione col popolo eterno? Viene essa magari incensata o almeno trattata con riguardo? Non è affatto così, né così è stato due anni or sono! Nessuno le ha detto che aveva in sé raggiunto il culmine della virtù o che era stata sulla strada buona per raggiungerlo. Subito, già nel delirio primo della rivolta purificatrice, parlò la riflessione e ricordò quel che era stato prima. Io non invidio quelli, nessuno di quelli, che allora riuscirono a restarsene fuori, a serbarsi indenni da un cataclisma che arrivò dappertutto, le cui ondate in un attimo raggiunsero e afferrarono chi viveva in disparte, isolato, sul continente o lontano oltre il mare, e in ogni cuore svegliarono quanto vi era di più quieto e remoto, di più semplice e insieme possente. Mi indispone un moralismo il quale, puntando il dito professorale, sentenziò alla Germania còlta in fallo che solo

1. H. von Kleist, *Katechismus der Deutschen* (1809), cap. VIII, in *Sämtliche Werke und Briefe*, ed. cit., vol. II, pp. 355-56.

quando essa si fosse moralmente purificata a forza di 'politica interna', in forza di qualche affare Dreyfus, avrebbe ottenuto il diritto di volgersi in qualche modo all'esterno, come se la compattezza fervida e vigorosa di tutta la nazione nel prepararsi a una prova durissima, nell'attesa – alta, lieta e severa, scevra di ogni frivolezza e arroganza – di avvistare la sua ora universale, il «giorno della gloria» che Goethe nel 1813 le aveva annunciato in un suo colloquio con Luden,[1] come se tutto questo non avesse avuto già molto a che fare, almeno alla lontana, con la morale. Io diffido della freddezza, rigida nella ripulsa, propria di una 'spiritualizzazione' che presumeva se stessa troppo nobile per sognare, un solo giorno, un'ora sola, il sogno che un popolo fece, di una prova suprema, di un'azione nata dalla forza delle cose, e si tiene estranea con ostinazione maligna dalle imprese di questo popolo mai viste prima nella storia, ammirate perfino dai nemici spettatori di simili fatti, solo perché altrimenti 'non avrebbe più ragione', perché altrimenti dovrebbe rispondere alla domanda se un popolo schiavo e di animo volgare sia capace di tali imprese, e alla fine, per giustificare il proprio ostinato atteggiamento, ritiene magari di potersi addirittura appellare a quello di Goethe – quel Goethe di solito diffamato come esteta, quietista e lacchè dei principi –, il Goethe del 1813: proprio come se Goethe, che dalla parte nemica non vedeva, come noi oggi vediamo, i signori Asquith e Poincaré,[2] bensì Napoleone, fosse stato un letterato della civilizzazione e tanto sciocco da farsi prendere nella trappola dei bugiardi discorsi filantropici dell'imperialismo democratico e impettito, lui che certamente non era meno informato di Dostoevskij sulla «singolarità» della Germania, lui che ripeteva col suo imperatore che «il destino dei tedeschi non si è ancora compiuto» e che, se non avessero dovuto portare a termine altra missione se non quella di distruggere l'impero romano, dando vita e ordine a un mondo

1. Heinrich Luden (1780-1847), professore di storia, direttore della rivista «Nemesis» (1814-1818), liberal-patriota. Sue opere principali: *Ansichten des Rheinbunds* (1809), *Allgemeine Geschichte* (1815-1822), *Geschichte des deutschen Volkes* (1825-1837). L'espressione è tolta dal colloquio con Goethe riferito da Luden in data 13 dicembre 1813 (in *GA*, vol. XXII, p. 714; per il contesto si veda anche sotto, p. 295).

2. Herbert Henry Asquith (1852-1928), liberale, fu a capo del governo inglese dal 1908 al 1916. Raymond Poincaré (1860-1934) fu presidente della Repubblica francese dal 1913 al 1920.

nuovo, già da tempo sarebbero andati in rovina.[1] Infine è cosa oziosa fino all'insipidità evocare il fantasma del dominatore di un'epoca nazionale tramontata per strappargli di bocca un'opinione sulla situazione attuale del mondo; perché quella che si arriva a sentire in un così puerile esperimento non è la parola di Goethe, bensì una voce vuota e vana di spettro che proviene da noi stessi, mentre vorremmo convincerci che echeggi dall'eternità. Lo spirito fattosi eterno è penetrato nel nostro mondo, non sta sopra o fuori di noi, e perfino lo spirito che ci ha lasciati da poco e che, incarnato, si chiamava Friedrich Nietzsche, non possiamo immaginarcelo intento a trinciare giudizi sul nostro mondo stando sopra e fuori di esso. Anche la semplice domanda come giudicherebbe le nostre faccende, se vivesse oggi, un uomo della statura di Goethe, è una domanda assurda, perché un uomo simile non esiste, e non è un caso, bensì un dato dei tempi; accostare mentalmente la maestà di Goethe con questa nostra èra democratica, non vigilata da grandi figure, non dà frutti e non ha senso. Frattanto esistono dei letterati che si fanno in quattro per comportarsi di fronte agli eventi come il gran signore di un secolo di grande cultura cosmopolitica, al quale poteva stare a cuore solo il problema 'cultura o barbarie?' e che peraltro vedeva più volentieri in Germania i francesi che non i cosacchi e i baschiri allora nostri alleati. Io non tengo costoro in nessun conto. Ho i miei bravi sospetti, ripeto, su quella 'spiritualizzazione' che si definisce democratica, mentre è esattamente il contrario, vale a dire il più altezzoso e indifferente distacco; e il mio non è semplice sospetto: è che io ho visto e so come stanno le cose. Ho visto e so che questa 'spiritualizzazione' equivale alla paura, che non vuole aver torto, per un sistema di idee lungamente vezzeggiato che si vede d'un tratto e con sgomento esposto a una ventata tempestosa... «Oh, le mie idee! Che ne sarà delle mie idee?»: questa fu la prima loro domanda allo scoppio della guerra e sarà sempre la prima e l'ultima che faranno. Ora però non saprei come coloro che non furono e non sono partecipi di siffatta spiritualizzazione potessero essersi resi colpevoli di scambiare la vivente generazione col popolo ideale, sussurrando a quella parole di miele. Ricordo anzi come vennero deplorati le fosche tinte e il tono da quaresimalista propri e frequenti in chi descrive-

1. Cfr. il citato colloquio di Goethe con Luden del 13 dicembre 1813, in *GA*, vol. XXII, p. 714.

va la situazione anteguerra. Sul mercantilismo feroce, sul disgregamento spirituale e la spirituale anarchia, sul disorientamento morale di un mondo finora in pace e crollato e che pure era stato il mondo della vivente generazione, furono dette allora, mi pare, diverse e grossissime parole, anche se in verità quella critica non aveva per oggetto soltanto la nazione, ma si riferiva a una situazione mondiale della quale la Germania era solo compartecipe; anche se non si atteggiava – pur di apparire soprattutto pensosa di problemi di morale e di politica interna – come se solo da noi le cose fossero andate tanto male e dovunque altrove invece nel più nobile e bello dei modi. La coscienza parlò con voce forte, la speranza di 'rinnovamento' ancora più forte e con più voci. Siamo sinceri: oggi noi ci vergogniamo un poco di tutta quella tetra e gioiosa irruenza. Chi aveva vissuto nella sfera problematica della letteratura poteva sentirsi incline a misurare, sul metro del proprio tormento, le condizioni della vita stessa e di tutto il popolo, il quale, frattanto, al di là di ogni elucubrazione letteraria, era rimasto semplice, sereno e pieno di risorse. E, d'altro lato, l'idealismo del rinnovamento ha dovuto bene o male convincersi che l'uomo resta «fatto di comuni sostanze»[1] e che ancor oggi si dà molta premura di «abbassare alla propria umanità» l'eroismo e la storia per mezzo del mercato nero e di simili umoristici espedienti...

Ho intitolato però questo capitolo «Contro diritto e verità», e questo può avere *un solo* significato: desidero parlare qui un istante dei miei contributi al pubblico dibattito sulla guerra, di quei due, anzi, tre articoli, equipaggiati per l'impiego di guerra, che, raccolti, formarono il libretto *Federico e la grande coalizione*,[2] e nei quali erano certo reperibili assai poche tracce della passione kleistiana. Infatti, anche se io dubito che a un'indole come la mia 'si addica' il patriottismo, di alcune cose so invece con certezza se esse mi si addicano o no. *Parole di tuono*, per esempio, *non* mi si addicono,

1. Citazione da *Wallensteins Tod* (1799) di Schiller, atto I, scena IV, in *Sämtliche Werke*, 5 voll., Winkler, München, 1968, nuova ediz. 1975, vol. I, p. 759.

2. Il libretto *Friedrich und die große Koalition* conteneva, oltre al saggio omonimo e allo scritto *Gedanken im Kriege* (si vedano sopra, p. 31 nota e p. 66 e nota 1), una lettera, in risposta a un referendum sulle conseguenze della guerra nel campo della collaborazione internazionale, inviata da Mann nell'aprile del 1915 a un giornale svedese; col titolo *An die Redaktion des «Svenska Dagbladet», Stockholm*, in *GW*, vol. XIII, pp. 545-54.

e credo che oggi non si addicano a nessuno. È forse cosa che riguarda i cannoni. Oggi la letteratura ha un'impostazione democratica: dunque, nessuna meraviglia che i letterati aspirino alla democrazia anche in altri campi. No, a me si confacevano altri modi e maniere, ben altro che parole tuonanti, per tener testa alle ingegnose ingiurie che la civilizzazione letteraria rovesciava sulla Germania, alla psicologia boulevardiera con la quale questo popolo veniva insozzato dalla spudorata eloquenza dei suoi nemici; e siccome non è popolo di parole, nemmeno questa volta aveva pronta la parola, la sua parola, e dava così l'impressione di essere sprovvisto di difesa letteraria. Mi venne fatto di ricordare quanto è in me del letterato europeo, una componente che certo non stimo poi molto; mi venne di pensare che anch'io *ero ben capace* di quello che, dall'altra parte, sapevano fare i retori-bourgeois, che, in fin dei conti, anch'io avevo imparato a scrivere bene quanto loro, e che questo caso, il mio caso, nel quale una certa dote di spirito latino si sposava a una cordiale eppur del tutto indiscriminata presa di posizione a favore della Germania, era una rarità, un caso eccezionale, in certo modo una congiunzione fortunata che doveva manifestarsi pubblicamente... Pensai che con quella gente occorresse combattere con le sue stesse armi, con arte leguleia, a colpi d'ingegno, con le antitesi, l'arguzia, il brio, l'eleganza e gli affondi dialettici... Brillare? No, quel civil-letterato sbaglia quando dice che io volevo brillare.[1] Io volevo servire, volevo aiutare. O piuttosto, lungi dal credermi in grado di poter veramente servire e aiutare, desideravo spiegare in gran fretta quel mio *proposito*, non lasciare ombra di dubbio sulla posizione del mio cuore. Nacque così quel precoce, subitaneo scritto che improvvisai col titolo *Pensieri di guerra*, dove furono anticipate con insolita presenza di spirito alcune cose che sono state poi dette meglio, in forma più valida e solida. Nacque anche quel saggio dedicato al «malvagio» sovrano, il cui andamento felice e leggero deriva da una mia preparazione di lunga mano su quel tema[2] e che veramente seppe rendere il 'patriottismo' quasi accettabile sul piano letterario. Nacque infine quella mia lettera allo «Svenska Dagbladet», la prima, piccola e, credo, unica azione politica

1. Cfr. H. Mann, *Zola*, solo in «DwB», p. 1370.

2. Per la «preparazione», cfr. *Zur Vorgeschichte des Friedrich-Stoffs bei Thomas Mann*, in T. Mann, *Essays*, a cura di Hermann Kurzke e Stephan Stachorski, 6 voll., S. Fischer e Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M., 1993-1997, vol. I, *Frühlingssturm. 1893-1918*, 1993, pp. 388-90.

della mia vita, una di quelle cose che di certo non si scrivono quando si vuole brillare, bensì quando si desidera rendersi utili... Mi sbaglio se ritengo che non fu tanto la tendenza patriottica di questi articoli quanto la loro veste letteraria di buon taglio occidentale a fare acido il sangue alla masnada nostra letterata? L'innegabile contrasto, cioè, che a qualcuno sembrò stonato, fra la scelta della posizione e la maniera con cui veniva tenuta? «In elegantissimo assetto», deplorava il civil-letterato, io mi sarei messo «contro verità e giustizia»,[1] e proprio con questa parola «assetto» faceva capire che l'«eleganza» in tal caso poggiava sulla frode e la menzogna; egli vive infatti nella convinzione – non del tutto infondata – che il 'patriottismo' e lo stile di un ciabattino siano cose che, per natura e per diritto, si condizionino a vicenda. Che quel contrasto nei miei scritti, però, fosse avvertito e notato anche da quelle persone che non presero un atteggiamento di sdegno, limitandosi a osservare e constatare, mi fu dimostrato da varie lettere che ricevetti allora. «Una polemica contro la civilizzazione,» mi capitò di leggere «ma in una forma allusiva a contenuti tolti proprio dall'ambiente della civilizzazione ... Posso pregarLa di dare un'occhiata a questa frase? E verifichi, per cortesia, la provenienza di tutte le espressioni rafforzative. Sono pensieri e vocaboli francesi. Quest'altro brano risale a un ambito di lingua inglese. C'è lì di nuovo una nervatura di frase in perfetto stile francese».[2] A me parve che proprio lì stesse il bello, la punta vera di tutto l'insieme. E quando più tardi un erudito e soldato tedesco mi scrisse: «Per Lei la problematica di tutta la situazione sta nel fatto che il Suo più personale strumento, cioè la parola, è stato usurpato dagli altri», mi parve di essere stato piuttosto io a usurpare lo strumento che era degli altri e di averlo ritorto contro di loro...

[Due scrittori autorevolissimi hanno attaccato violentemente quegli articoli sulla guerra, dei quali peraltro, a mio sereno giudizio, solo quello principale, il saggio su Federico, può venire più seriamente valutato sul piano letterario. Il

1. H. Mann, *Zola*, solo in «DwB», p. 1371.

2. L'autore di queste osservazioni è Paul Amann (cfr. P. Amann, *Politik und Moral in T. Manns «Betrachtungen»*, cit., p. 46, e quanto scrive in proposito Herbert Wegener a p. 14 della sua introduzione a T. Mann, *Briefe an Paul Amann 1915-1952*, a cura dello stesso Wegener, M. Schmidt-Römhild, Lübeck, 1959, dove riporta anche – pp. 79-83 –, datandola «febbraio o marzo 1915», la minuta di una di quelle lettere di Amann a Mann).

primo autore lo fece in forma diretta e pubblicamente, l'altro indirettamente, giocando di allusioni, di doppi sensi, ufficiosamente. Francese il primo, e autore di fama europea; l'altro... ebbene, sì, proprio un tedesco, elevato dalla spiritualizzazione tanto al di sopra dei suoi compatrioti che è diventato francese anche lui. Il francese di nascita si chiama Romain Rolland; che sia francese fin dentro le ossa e quindi fondamentalmente privo di talento cosmopolitico, ce lo dice quel libriccino sulla guerra, traboccante di buoni propositi, che suscitò a Parigi uno scandalo non del tutto comprensibile, visto che il titolo – *Au-dessus de la Mêlée* – resulta alla lettura un'illusione bella e buona.[1] Non è infatti già questo 'Au-dessus' una presunzione assurda e ingenua nell'Europa d'oggi? Esistono davvero posizioni imparziali, al di sopra di ogni partito, 'neutrali', fra gli animi piuttosto attenti del mondo neutrale o belligerante? Era neutrale, per esempio, il più grande prosatore norvegese, Knut Hamsun, quando mandò il suo contributo a quel bellicoso libro tedesco, *L'Inghilterra allo specchio del mondo civile*?[2] E Romain Rolland, che fornì per il *King Albert's Book* quel suo scritto intriso di sentimento, *Au Peuple qui souffre pour la justice*,[3] come può credere sul serio di essere al di sopra della mischia? Invece ci crede. Crede di nutrire per la Germania, «la vera Germania»,[4] *non* la Germania di questa guerra che disconosce la giustizia, sentimenti non meno immediati e profondi di quelli che prova per la vera Francia, la quale evidentemente fa tutt'uno con la Francia di questa guerra; e da questa convinzione egli deriva il diritto di biasimare con tanta asprezza me, un portavoce della falsa Germania.

So di dover onorare nell'autore del *Jean-Christophe* l'archi-

1. Alla fine della guerra il «libriccino» *Au-dessus de la Mêlée* (si veda sopra, p. 66 nota 2), che comprende sedici articoli di giornale pubblicati tra la fine di agosto del 1914 e i primi di agosto del 1915, avrebbe superato le ottanta edizioni. Ne esiste anche una traduzione tedesca, *Über den Schlachten*, pubblicata, insieme a quella di *Les Précurseurs*, *Der Vortrupp*, in R. Rolland, *Der freie Geist*, trad. ted. di Paul Amann e M. Bertels, Büchergilde Gutenberg, Zürich, s.a. (1946).

2. *England im Spiegel der Kulturmenschheit. Ein Buch der Zeit*, a cura di Karl Strecker, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1915.

3. *King Albert's Book. A tribute to the Belgian King and people from representative men and women throughout the world*, a cura di Thomas H.H. Caine, The Daily Telegraph, London, 1914. Lo scritto di Rolland, datato «2 novembre 1914», fu ristampato in *Au-dessus*, cit., pp. 72-74.

4. R. Rolland, *Pro Aris*, *ibid.*, p. 20.

tetto di una grande opera.[1] Niente può impedirmi di sentire la bontà e la purezza della sua umanità, di inchinarmi davanti a essa. Capisco anche bene come questo scrittore sia per la sua patria – difficilmente anche per la Germania – un fenomeno spirituale oltremodo importante e nuovo. La sua grande opera in prosa non è un romanzo di critica sociale di ricetta francese, bensì un romanzo di formazione e di evoluzione spirituale alla maniera tedesca e ha come eroe addirittura un musicista tedesco. Nell'indole di Rolland ci sono elementi che si possono dire antidemocratici, antirazionalistici, anti-intellettualistici e lo fanno apparire in certa misura straniero nella sua patria. Tuttavia egli è tale solo in quanto appartiene a una Francia che non si identifica con la Francia ufficiale, con la Francia più autorevole – sì, proprio la Francia più autorevole –, cioè quella dell'epicentro metropolitano, delle Camere parlamentari e dei giornali, del radicalismo dottrinario, della fanatica ostilità per la tradizione, del retore-bourgeois e del signor Poincaré. «Voi avete in mente» scrisse un giorno a un nostro comune amico austriaco «soltanto l'immagine della Francia dopo il sedicesimo secolo; ma prima di quello essa è infinitamente più vasta e profonda: tale vive ancora nel cuore e nell'animo del popolo di provincia ... La nostra letteratura offre una visione troppo ristretta del nostro popolo; essa è stata falsata dal nuovo e insieme antico pseudo-rinascimento del sedicesimo secolo e dall'intolleranza della razza dominante che ha conquistato la Francia, cioè il re dell'Isle de France e la sua alleata, la Chiesa. Le altre arti, meno soggette alla 'raison', si sono emancipate prima. Pensi all'impeto con cui esplose l'impressionismo ... Non dimentichi mai che noi siamo il popolo che ha creato l'architettura gotica, il popolo delle chansons de geste e dei romanzi arturiani. *I nostri veri libri sono le nostre cattedrali.* Chi sa sillabare le sculture del portale di Amiens, Bourges, Vezelay legge nell'anima della Piccar-

1. I dieci libri del *Jean-Christophe* di Rolland erano usciti tra il 1904 e il 1912 in 17 fascicoli dei «Cahiers de la Quinzaine» di Charles Péguy e quasi contemporaneamente, tra il 1905 e il 1912, in 10 volumi da P. Ollendorff a Parigi. Quando Mann scrisse queste pagine, negli ultimi mesi del 1916, era stato pubblicato solo il primo volume (libri I-IV), *Kinder- und Jugendjahre,* della traduzione tedesca, *Johann-Christof,* a cura di Franz von Otto ed Erna Grautoff (Rütten & Loening, Frankfurt/M., 1914); il secondo (libri V-VII), *Johann-Christof in Paris,* e il terzo (libri VIII-X), *Johann-Christof am Ziel,* sarebbero seguiti nel 1917.

dia odierna, dell'odierno Berry o della Borgogna. *Queste sono le nostre riserve di energia...*».[1]

«I nostri veri libri sono le nostre cattedrali»! Affermazione curiosa per il cittadino di un paese usualmente considerato il paese letterato par excellence, e specialmente per il cittadino della repubblica radicale! Io non so in quali rapporti si trovi Rolland con Maurice Barrès. Comunque, il suo cuore dev'essere stato a fianco di Barrès nella lotta accanita che questi condusse prima della guerra a difesa dell'architettura gotica del suo paese contro il malvagio vandalismo del dominante ateismo da speziali,[2] dato e non concesso che un uomo dei suoi sentimenti prenda davvero sul serio questi dissidi fin troppo francesi, e che abbia la sua parte nell'infelice, perniciosa antitesi francese tra la prospettiva spirituale e quella statale; il che probabilmente, anzi evidentemente, *non* è il caso. No, Rolland non si trova di certo posto di fronte alla scelta se essere un pappagallo del progresso e un mangiapreti oppure uno che va piangendo istericamente la sorte delle chiese. Egli sa che un contrasto che pretende di essere per se stesso passione, mentre è soltanto un fatto burlesco, significa rigidità, illibertà, sterilità, inimicizia con la vita; e che proprio *lui*, un francese, sappia queste cose meglio e più a fondo di chiunque sulla terra, è un fatto ben singolare. Forse *bisogna* essere francese o almeno esserlo in una certa misura, per riuscire a percorrere tutta la via crucis del razionalismo e dell'intellettualismo e per poi trovare rifugio, come Rolland, presso i grandi creatori, accanto a Goethe e Tolstoj? Nel *Jean-Christophe* c'è un passo di una grande serietà e certo destinato a restare: «Ogni nostro pensiero è soltanto un attimo della nostra vita. A che ci servirebbe la vita, se non per correggere i nostri errori, per vincere i nostri pregiudizi, per aprire ogni giorno di più il cuore e

1. Si tratta del brano di una lettera scritta in data 1° gennaio 1912 da Rolland a Paul Amann che l'aveva riportato in un suo saggio su Rolland inviato, manoscritto, a Thomas Mann (il quale ne parla in una sua lettera ad Amann del 25 febbraio 1916: cfr. *Briefe an Amann*, cit., pp. 38-40) perché ne mediasse la stampa (cfr. P. Amann, *Politik und Moral in T. Manns «Betrachtungen»*, cit., p. 44).

2. Maurice Barrès (1862-1923), romanziere e pubblicista francese, 'confessore' prima del 'culte du moi' decadente, poi del 'culte de la patrie' (autore della trilogia del «Roman de l'énergie nationale», 1898-1902, contro la disgregazione della Francia). Dopo il varo della legge di separazione fra Stato e Chiesa, Barrès condusse una campagna a difesa delle chiese con varie pubblicazioni culminate ne *La Grande Pitié des églises de France* (1914).

la mente? ... Noi usiamo ogni giorno per toccare un po' più di verità. Quando saremo giunti alla mèta, allora diteci che valore abbia avuto la nostra fatica».[1]

Frasi come queste, così simpatiche, tanto al di sopra del dottrinarismo e della presunzione, testimonianze di una profonda e schiettissima disposizione a vivere e imparare, si ritrovano, non meno numerose, nel libretto di Rolland sulla guerra, dove la Germania contemporanea resulta distinta con un taglio netto e severo in una Germania «vera» e in una «falsa». Anzi – cosa che dovrebbe essere motivo di fastidio per me –, lo scritto che ne contiene di più, quello che è, a mio avviso, il più notevole e prezioso di tutto il libro, è proprio quello che sferra l'attacco frontale contro «l'articolo mostruoso di Thomas Mann (nella "Neue Rundschau" del novembre 1914) ... dove si proclama che il pensiero tedesco non ha altro ideale che il militarismo».[2] Intitolato *Les Idoles*, era comparso la prima volta nel «Journal de Genève» nel dicembre 1914 e godé già allora di una discreta pubblicità. Ora costituisce l'epicentro del libro[3] di cui ho qui un esemplare della 29ª edizione. È opportuno che io dica due parole di replica alle accuse di Rolland.

Egli scrive: «Ma io so benissimo quello che penseranno gli intellettuali francesi dell'articolo *Pensieri di guerra*: la Germania non poteva fornire a loro un'arma più terribile contro se stessa. In un delirio di orgoglio e di fanatismo irritato, Mann tenta a ogni costo di trasformare le peggiori accuse rivolte contro il suo paese in pregi e in titoli d'onore. Mentre un Ostwald si adopera per far coincidere la causa della cultura con quella della civilizzazione,[4] Mann enuncia un'altra dottrina, per cui non c'è nulla di comune fra quei due concetti. La guerra attuale è per lui la guerra della cul-

1. Questo passo non si trova, come sostiene Mann, nel *Jean-Christophe*, bensì in una presentazione del quarto dei suoi dieci libri, *La Révolte* (1906), a firma dello stesso Rolland, anteposta al testo nella sola edizione dei «Cahiers de la Quinzaine» e riportata in parte da Amann nel citato saggio su Rolland da dove Mann dovrebbe averlo preso (cfr. P. Amann, *Politik und Moral in T. Manns «Betrachtungen»*, cit., p. 45).

2. R. Rolland, *Pro Aris*, in *Au-dessus*, cit., p. 13 nota.

3. R. Rolland, *Les Idoles*, *ibid.*, pp. 84-96.

4. Wilhelm Ostwald (1853-1932), chimico, fisico, filosofo, storico della scienza, professore a Riga e Lipsia, premio Nobel 1909 per la chimica. Propugnò, nella 'Lega dei monisti' da lui diretta, l''energetismo'. Fu universalista, fautore dell'esperanto e del movimento pacifista mondiale. Si allude qui, in particolare, alle sue *Monistische Sonntagspredigten* (1911-1916).

tura (vale a dire della Germania) contro la civilizzazione; e mentre spinge fino alla follia la sua smaccata superbia, definisce la civilizzazione come ragione, illuminismo, addomesticamento, incivilimento, dissolvimento, *spirito*; la cultura invece come "organizzazione spirituale del mondo" che non esclude la "sanguinosa ferocia". La cultura è la "sublimazione del demoniaco", è situata "al di sopra della morale, della ragione e della scienza". Inoltre, mentre un Ostwald, un Haeckel[1] vedono nel militarismo solo uno strumento, un'arma, di cui la cultura si serve per giungere alla vittoria, Thomas Mann assicura che cultura e militarismo sono fratelli, che l'ideale dell'una e quello dell'altro coincidono, che essi implicano lo stesso principio e che hanno lo stesso nemico: e questo nemico è la pace, lo spirito. Osa infine usare come vessillo per sé e la sua patria i versi di Schiller:

> La legge è amica del debole ...
> Vorrebbe appiattire il mondo.
> Ma la guerra sprigiona la forza ...».[2]

Così, dunque, quest'eccellente francese riferisce i miei ragionamenti di allora. Dice riassumendo che io avrei sostenuto essere la cultura nient'altro che «la force», e conclude col definire il tutto «un criminoso rilancio di violenza». «Monstrueux», «délire de fanatisme irrité», «forfanterie d'orgueil», «démence», «surenchère criminelle de violence»: sono parole forti in bocca a un uomo altrimenti mite, di una mitezza quasi sacerdotale; furiose parole francesi dirette contro certe esternazioni la cui dinamica ignora del tutto termini del genere; parole durissime scagliate contro una persona che il signor Rolland sembra tuttavia in qualche modo apprezzare e stimare da vecchia data. Questo deduco da molti sintomi, anche, per esempio, dal fatto che egli esprima il suo riconoscimento quasi ammirativo a un letterato tedesco perché ha osato attaccarmi «senza riguardo» (sans égards)... «Bella forza!» direbbe in proposito, come lo conosco, quel letterato tedesco in parola...[3] Le cir-

1. Ernst Heinrich Haeckel (1834-1919), professore di zoologia all'Università di Jena, assertore del monismo 'biogenetico' di Dio e natura. Ebbe grande successo con la sua opera divulgativa *Welträtsel* (1899).

2. R. Rolland, *Les Idoles*, in *Au-dessus*, cit., pp. 90-91. I versi di Schiller sono presi da *Die Braut von Messina* (1803), atto I, scena VIII, in *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. II, 5ª ediz. 1990, p. 279.

3. Si tratta del direttore della rivista «Das Forum» di Monaco, Wilhelm Herzog, che «attaque sans égards Thomas Mann, tourne en dérision ses sophismes, défend contre lui la France, l'armée française, la civilisation

costanze hanno voluto che nemmeno Rolland abbia usato il minimo riguardo, e sarebbe bello per me e un poco addirittura anche per lui, se almeno gli fosse costato una certa fatica. Posso dire a me stesso che anche la sua ira scaturisce dalla sua stima. Devo aggiungere: scaturisce dalla sua *troppa* stima per me, intendo cioè dall'aver sopravvalutato la mia posizione e il peso che sul piano nazionale e internazionale viene dato alle mie parole. Come gli sarebbe altrimenti venuta l'idea di denunciare con tanta acrimonia all'opinione pubblica europea che legge il francese proprio il mio articolo fra cinquecento esternazioni del genere? Mi cita d'un fiato con Ostwald e Haeckel. Ma è ridicolo. Lo straniero vede messi insieme nomi e cose che hanno straordinariamente poco a che fare tra loro. Io non sono né monista, né esperantista, né un patito per le soluzioni degli enigmi del mondo, neanche soltanto un patito per le scimmie. Ma soprattutto non sono un papavero, né un gran dignitario nazionale, non sono un bonzo che, quando parla, lo fa con la consapevolezza di rappresentare la Germania in cospetto ai paesi stranieri.[1] La mia indipendenza è quella del bohémien. E gli intellettuali francesi avevano già scritto sulla Germania tante mai cose per cui non avevo da farmi una croce di quello che avrebbero poi detto del mio articolo. Scrivendolo, mi inserivo a modo mio nel dialogo silenzioso che questa Germania, coperta di oltraggi e di sputi, sotto il peso tremendo dell'opinione pubblica mondial-democratica, andava conducendo con la propria coscienza. Tutto qui. E agendo a quel modo ho espresso follie davvero così mostruose come il Suo ragguaglio ha fatto credere a un esterrefatto pubblico internazionale?

Anzitutto, cher maître, mi sembra che nell'uso delle virgolette, cioè delle citazioni, occorreva forse un poco più di scrupolo di quello che evidentemente è Sua abitudine usare. Io non ho detto mai che la cultura è «al di sopra della

française» (R. Rolland, *Littérature de guerre*, 1915, in *Au-dessus*, cit., pp. 124-37, cfr. p. 133).

1. Col termine «dignitari» («Würdenträger») Mann sembra alludere all'estensore e ai firmatari di un «appello» lanciato nell'ottobre del 1914 al mondo della cultura per salvaguardare la «dignità» dei tedeschi vilipesi all'estero come «un'orda di barbari e di unni» (per i particolari di quell'appello e per la lettera con cui Mann si distanziò dall'iniziativa, cfr. Georg Potempa, *Ein «Aufruf zur Würde» und Thomas Manns Absage. Ein unbekannter Brief aus dem Jahre 1914*, in *Thomas Mann Jahrbuch III*, a cura di Eckhard Heftrich e Hans Wysling, Klostermann, Frankfurt/M., 1990, pp. 261-65).

morale, della ragione e della scienza», così come non ho detto che la cultura è «la violenza» o che il pensiero tedesco non ha altro ideale se non quello del militarismo. Queste sono balordaggini. Ma non esiste alcuna formulazione ben affilata in punta che non si possa volgere, spuntata e incurvata, in idiozia, pur che se ne abbia voglia. Lei è uno scrittore, Romain Rolland, e ha letto e interpretato il mio articolo così come lo avrebbe letto e interpretato un filisteo da quattro soldi che prende ombra a ogni concetto e non si intende di cose dello spirito. Posto che veramente io abbia proclamato l'identità del pensiero tedesco e del «militarismo», avrei pur sempre inteso per «militarismo» qualcosa di diverso da quello che intende, con quella parola, la stampa dell'Intesa, e cioè *non* il dominio dei Junker e la rozza violenza. Allo stesso modo, quando ho definito la cultura come «una certa organizzazione spirituale del mondo» e dunque come l'opposto dell'anarchia spirituale, col termine «organizzazione» intendevo qualcosa di diverso da quello che intendono i giornali]. Indubbiamente Lei ritiene che la mia antitesi fra 'cultura' e 'civilizzazione' sia stata improvvisata ad hoc, senza che io ci avessi mai pensato prima; l'ha presa, insomma, per un parto della psicosi di guerra. [Questo è un errore]. Molto tempo prima della guerra avevo un po' messo a posto le mie idee per l'uso corrente;[1] già diversi anni fa resi di pubblico dominio sotto forma aforistica la mia definizione dei due concetti.[2] Io quasi non sarei uno scrittore tedesco se non avessi mai lavorato di variazioni su questo tema e non avessi tentato di dare una cristallizzazione 'definitiva' a questi termini tanto polivalenti e abusati. Questo tentativo è stato fatto in Germania centinaia di volte prima di me, da poeti e da pensatori, senza che riuscisse a imporsi un'accezione unica, valida per tutti, se non quella che riporta la 'cultura' alla sfera dello spirito e la 'civilizzazione' a quella della materia. Io la trovai insufficiente, anzi sbagliata, sembrandomi che in tal modo si facesse troppo poco onore alla civilizzazione. Mi dicevo che la civilizzazione non solo è

1. Negli appunti presi intorno al 1909, pubblicati nel loro complesso, introdotti e commentati solo nel 1967 da Hans Wysling, *«Geist und Kunst». Thomas Manns Notizen zu einem «Literatur-Essay»*, in Paul Scherrer/H. Wysling, *Quellenkritische Studien zum Werk Thomas Manns*, Francke, Bern, 1967, pp. 123-233 (si veda in particolare l'appunto n. 118, p. 215).

2. Nel sesto paragrafo delle sue *Notizen*, pubblicate il 25 dicembre 1909 su «Der Tag» (non comprese in *GW*, ma riprodotte in P. Scherrer/H. Wysling, *Quellenkritische Studien zum Werk Thomas Manns*, cit., pp. 224-27).

anch'essa qualcosa di spirituale, ma che, di più, è addirittura *lo spirito stesso*, spirito nel senso della ragione, dell'incivilimento, del dubbio, dell'illuminismo e infine del *dissolvimento*, mentre la cultura significa al contrario il principio dell'organizzazione e della costruzione artistica, il principio che alimenta e trasfigura la vita. Questo, Lei lo chiama «pousser la forfanterie jusqu'à la démence». Ma giusto Lei, così com'è, se non ci fosse la guerra, probabilmente non vedrebbe in questo né forfanterie né démence, e posso in ogni caso provarLe che una simile interpretazione non è affatto estranea al pensiero francese. Conosce le lettere di Georges Bizet, il compositore della *Carmen*? In una lettera a un amico scrive di ragione e di arte, della ragione quale *nemica* inesorabile dell'arte. «Io credo» dice «che tutto l'*avvenire* sia riservato al perfezionamento del nostro contratto sociale. Nella società, giunta così a perfezione, non ci saranno più ingiustizie e per conseguenza non ci saranno persone scontente, nessun attentato alla convenzione sociale, né preti, né gendarmi, né criminali, niente adultèri, né prostituzione, non una viva emozione, niente passioni e, nota bene, nemmeno più musica, niente poesia, né legion d'onore, né stampa (benissimo!) e in particolare niente teatro, nessuna illusione più e dunque niente più arte! Sciagurati che siete, il vostro *inevitabile e inesorabile progresso* uccide l'arte! Mia povera arte! Ne sono ben sicuro. Quelle società che più erano contagiate dalla superstizione, erano anche le grandi fautrici dell'arte ... Datemi la prova che si può avere un'arte della ragione, della verità, dell'esattezza, e io passo subito con armi e bagagli dalla vostra parte ... Come musicista Le dichiaro che, se Lei elimina l'adulterio, il fanatismo, il crimine, l'errore e il soprannaturale, non potrà essere mai più scritta una sola nota di musica. Le assicuro che io scriverei una musica molto migliore, se credessi a tutto quello che non è vero. Dirò, per riassumere, che l'arte va declinando nella misura in cui progredisce la ragione. Lei non ci crede, ma è pur vero. Provi a crearmi oggi un Omero, un Dante. Con che materia? La fantasia vive di chimere e di visioni. Se Lei mi sopprime le chimere, allora, naturalmente, per la forza dell'immaginazione è la fine. Niente più arte, scienza dappertutto. Nel caso che Lei mi chiedesse se questo sarebbe poi un gran male, La lascio in pace e non discuto più, perché Lei ha ragione. Peccato, tuttavia, davvero un gran peccato...».[1]

1. Mann aveva già riassunto parte di questa lettera, introvabile, nello stesso paragrafo sesto delle *Notizen* di cui alla nota precedente.

«Perché Lei ha ragione»: questo è il riconoscimento ironico del progresso della civilizzazione, fatto da un artista francese di grande spirito che appunto vede in questo «inevitabile» progresso il dissolvimento e la rovina dell'arte. L'antitesi congenita fra civilizzazione e cultura non è espressamente formulata nelle sue parole, ma ne scaturisce senza lasciare dubbi. Affermando che le società più contagiate dalla superstizione sono state le grandi fautrici dell'arte, Bizet, in sostanza, vede in quelle società superstiziose esattamente la cultura stessa e intende quello che intendo io quando dico che la cultura non esclude «sanguinosa ferocia», mentre la civilizzazione mitiga la ferocia, illumina la superstizione, scoraggia le passioni. La cultura lega, la civilizzazione porta il dissolvimento. È una cosa che si tocca con mano. Chi vorrà proibirmi di vedere le cose a questo modo, se a questo modo le vedo? E ancora: non rendo forse onore alla civilizzazione? L'avevano definita un fatto materiale: bene, io nego che sia tale. Si è tentato di definirla come la semplice condizione umana, ordinata, addomesticata dallo *Stato*: nemmeno questo mi basta, perché io vedo che essa è un principio troppo spirituale per fermarsi e ingabbiarsi nello Stato, ha troppa volontà di dissolvimento per non mirare anche al dissolvimento dello Stato. Lei è francese, e vorrebbe negarlo? La civilizzazione non si accontenterà di dissolvere lo Stato: addormenterà anche le passioni nazionali, le porterà alla tomba. Realizzerà un mondo esperantizzato in pace, dove ogni guerra è impossibile. Io ci credo, come vede, io credo nel suo avvento, e come potrei non crederci? Essa è l'avvenire, è il progresso stesso. Il pacifismo è naturalmente un fatto, anzi, in fondo, il fatto precipuo e principale, della civilizzazione che persegue pace e purezza, perché è letteratura, è spirito. Devo ancora aggiungere qual è la sua arma più forte, il suo più poderoso mezzo di dissoluzione? Ma sicuro, è la *psicologia*, la psicologia che a me è sempre apparsa la scienza in sé, la conoscenza per se stessa. La psicologia scoraggia ogni stoltezza e passione, scoraggia la vita e l'arte – per mezzo del sapere. L'arte infatti diventa impossibile, impossibile l'artista, se si scrutano nel loro intimo. La psicologia dunque non agisce affatto come formatrice di cultura, bensì, e in sommo grado, come disgregatrice in funzione del progresso, come civilizzatrice. Anche questo si tocca con mano. Naturalmente si possono disporre le cose anche in un ordine del tutto diverso, ma per il momento, e a suo modo, quest'ordine è irrefutabile.

[Quello che Le spiace, in questa faccenda, Romain Rolland, io lo so, non solo, ma sono in grado perfino di apprezzare pienamente la sostanza della Sua opposizione. Un altro autore straniero, l'accademico svedese *Per Hallström*, in un suo articolo comparso anche in lingua tedesca, ha onorato di un'analisi critica i miei scritti di guerra, seppure in un senso e con uno spirito diversi dai Suoi: nel senso cioè della simpatia politica e nello spirito di una sostanziale adesione.[1] Dice tuttavia che, per quanto stimolante possa essere l'idea dell'antitesi fra civilizzazione e cultura, non gli pare che essa possa reggere nella sua crudezza. Non potrebbe trattarsi piuttosto di un *unico* organismo, per quanto infinitamente composito? E propone di simbolizzare questo organismo in un albero con le foglie e i fiori; ecco, dice, la cultura è il fiore, la civilizzazione il fogliame. *Poetica* maniera di vedere le cose, vero? Poetica anziché intellettuale. Maniera germanica, insomma. Ma quello che è *la vita e l'unità* dell'albero, si chiede ancora Hallström, quello che fruga nella terra, quello che tende in su, verso la luce, quel che risplende nei fiori e si batte e dibatte nella tempesta, come lo si deve chiamare? Non civilizzazione, non cultura. Dopo, con parole forti e commosse, con parole, stimato mio signor Rolland, che potrebbero esser Sue, parla della sorgente primigenia, della sintesi, della vita stessa, nei cui abissi pregni di oscura forza hanno la loro esistenza i mistici, maestosi elementi su cui giustamente, dice, io avrei insistito caratterizzando la mia nazione. «Essi vengono costretti ad affiorare alla luce» dice «sia nei popoli che negli individui, quando la pressione si fa troppo violenta e si avvicina al limite del sopportabile nella vita. Sono dei valori incommensurabili e da conquistare solo ad altissimo prezzo, come la guerra, la guerra che mette in pericolo i frutti di tutta la storia di un popolo e i più alti beni di uno Stato intero, la sua stessa esistenza. Allora il cuore più semplice intende quello che è in gioco ...». Il più semplice. Io invece sono stato troppo poco semplice, secondo Hallström, troppo romantico, troppo problematico e penetrante nella mia concezione dell'eroismo tedesco,

1. Per Hallström (1866-1960), scrittore impressionistico e neoromantico, traduttore di Shakespeare, membro dell'Accademia di Svezia. L'articolo in questione, intitolato *Friedrich der Große und der deutsche Heroismus*, uscì nel libretto di Hallström, *Folkfienden* (1915), tradotto in tedesco da Marie Franzos, *Der Volksfeind. Vier zeitpolitische Aufsätze*, Bruckmann, München, 1916 (pp. 45-62). Per quanto viene qui, fino in fondo al capoverso, riassunto e citato, cfr. *ibid.*, pp. 50-52.

che, dice, può essere còlto con una comprensione calda e immediata. Quell'eroismo «era la chiarezza, imposta da uno stato di tremendo travaglio e di pericolo, che una natura possente e ricca di contenuti aveva raggiunta, illuminando se stessa, i presupposti più segreti della vita e la propria forza. Da quella conquista era scaturita la vittoria che avrà in essa la sua stabilità. Proprio perché la Germania, grazie all'odio dei suoi nemici, poteva contare soltanto sulla sua forza, *senza l'appoggio di frasi e di formule che obnubilano la realtà*, ma con quella fiamma nell'animo che arde fino al fondo dei valori della vita, ivi trovando la sua pace, proprio per questo si è mantenuta invitta». Com'è bello questo e com'è vero! Vero di una verità più piena, più forte e pura della mia verità antitetica: lo vedo bene e lo ammetto. Sentivo in me il bisogno e la capacità di offrire all'eroismo tedesco un certo appoggio intellettuale, basato su qualche formula, cose di cui quell'eroismo non letterato non aveva alcun bisogno e che, se le avesse fatte sue, lo avrebbero soltanto ingombrato e confuso. Io giocavo sullo spirito e sull'antitesi, e invece era una questione di vita; facevo il *francese*, e invece era questione della Germania. Proprio quel che c'era di francese nella mia formulazione delle cose urtò la Sua suscettibilità. L'aspetto singolare del nostro caso, signor Rolland, consiste nel fatto che Lei è di natura sufficientemente germanica per insorgere contro un gioco brillante di mere formule e antitesi, mentre io sono abbastanza francese e sofista latino per lasciarmi incantare da quel gioco.

Ma non creda che questo incantesimo duri a lungo!]. Non creda che io sia uomo da stare tutta la vita a guardar fisso una formula intellettuale, come il santone indiano il suo ombelico! Non sono un uomo del genere. Non sono un sistematico, né un dottrinario; non sono schiavo della vergognosa smania di volere aver ragione per forza, e mai mi metterò a riposo con una verità che io giudichi *vera*, per campare di quella tutto il resto della mia vita. Me lo impedisce la mia tendenza spiccata al disgusto e alla nausea e un bisogno troppo vivace di verità nuova, fresca e rinfrescante. [«Ogni nostro pensiero è soltanto un attimo della nostra vita. A che ci servirebbe la vita, se non ... per aprire ogni giorno di più il cuore e la mente?». Lei ha ben ragione! Ma l'ha in assoluto?]. Non potrebbe invece darsi che quella concezione della verità come esperienza dell'attimo fosse molto euro-occidentale, molto nemica di ogni legame, molto amica della disgregazione, assai propensa a civettare col

nulla? che fosse una concezione propria dell'individualismo occidentale e della 'civilizzazione' non-tedesca al massimo grado e nel più profondo dei sensi?

«Chiesi a Goethe» racconta Eckermann «chi considerasse il più eccellente dei nuovi filosofi. "*Kant*" disse "è senza dubbio il migliore. È anche quello la cui dottrina continua ad agire ed è penetrata più a fondo nella nostra cultura tedesca. Ha influito anche su di Lei, senza che Lei lo abbia letto. Ora Lei non ne ha più bisogno, perché quanto poteva darLe, ormai lo possiede!"».[1] Kant ha inciso anche su di me, semplicemente perché io sono tedesco; possiedo anch'io quanto poteva darmi senza averlo mai studiato alla maniera dei dotti. Così, ora per me è come se la guerra attuale – che certo, vista da un lato, è una guerra di potenza e di interessi, ma vista dall'altro è una guerra di idee – fosse già stata combattuta su un piano puramente spirituale; come se già una volta lo spirito tedesco «con profondo ribrezzo», come dice Nietzsche, si fosse sollevato contro «le idee moderne»,[2] le idee dell'Occidente, del diciottesimo secolo, contro l'illuminismo e il dissolvimento, la civilizzazione e la disgregazione: quasi che proprio con Kant lo spirito tedesco, vòlto alla società, al mantenimento dei valori, costruttivo e organizzativo, si fosse ribellato contro il nihilismo occidentale, dopo essere passato lui stesso per tutti gli abissi dello scetticismo erosivo di ogni valore, quasi che alla domanda, se la verità sia qualcosa di più che impressione o esperienza dell'attimo (parlava della «possibilità di giudizi sintetici a priori», con quel suo cipiglio di dotto che incuteva paura), lui, Kant, avesse risposto *affermativamente*, col tono di un comando militaresco. Infatti che altro è il suo «imperativo categorico» se non l'istituzione della verità come dovere, del *dovere come verità*? Mi sembra che questa presa di posizione categorica e guerriera contro la liberalizzazione integrale del mondo sia quanto mai affine a un'altra impresa tedesca *arginatrice* e restauratrice: a quella di Lutero, che si potrà ugualmente deplorare nell'interesse della progressiva 'liberazione' dell'umanità, senza con questo fare nulla che leda la maestà e la peculiarità della missione dello spirito tedesco che in essa si manifesta. A me sembra dunque che l'impresa della Germania bismarckiana del 1914, la sua presa di posizione con-

1. Colloquio di Goethe con Eckermann dell'11 aprile 1827, in *GA*, vol. XXIV, pp. 247-48.

2. Si veda sopra, p. 99 e p. 100 e note 1 e 2.

tro l'integrale liberalizzazione, civilizzazione, letterarizzazione del mondo, questo deciso intervento mosso da un istinto sociale vòlto a restaurare e ad arginare, da una volontà di impegno solidale, di culto e di cultura, questa guerra, insomma, si disponga per coerenza e affinità di aspetti sulla stessa linea delle grandi imprese tedesche del passato... No, non solo mi sembra così, è così veramente, e sia detto ancora una volta: in fondo regna una completa unanimità su queste cose. Che significato ha il fatto che tutti gli elementi conservatori del mondo, a Madrid, Roma, Atene, Bucarest, Stoccolma, San Pietroburgo, simpatizzino, apertamente o no, con la Germania, mentre qualunque liberalismo ci odia come la peste?... «Il tedesco è conservatore» diceva Wagner... No, io non mi incanto a guardare una formula intellettuale. Non mi genufletto davanti a nessun 'idolo'. Non sento alcun desiderio di obnubilare la realtà con frasi e antitesi. Ma gli effetti più vivi, più veri, prodotti dall'urto fra 'civilizzazione' e 'cultura', come può impedirmi Lei, Romain Rolland, di vederli, di sentirli in me vivacissimi? Come può impedirmi di far collimare il concetto di cultura con quello di morale (come feci subito in quel mio scritto improvvisato nell'autunno del 1914), visto che, peraltro, come già osserva Schopenhauer nella sua estetica, i pregi della nazione e dell'arte tedesca sono di carattere preminentemente etico, in contrasto con l'intellettualismo della civilizzazione occidentale? [O come può chiamarmi folle a gran voce quando io dico che amor di pace e virtù di guerra si conciliano nella natura dei tedeschi proprio perché il loro modo di essere soldati non scaturisce da brama di gloria, non è l'espressione di una smania sfacciata, brillante e braveggiante, di menare le mani e attaccar briga (com'era una volta quello dei francesi, che di famiglia sono un popolo molto più bellicoso dei tedeschi e in politica interna vivono con la paura costante di una qualche levata di sciabola cesarea), è fatto invece di sostanza morale, è un eroismo in nome della 'Not', del 'travaglio', proprio di quel 'sacro travaglio' sotto il cui segno si è posta fin dal primo momento per i tedeschi questa guerra, e che in modo assai meschino, signor Rolland, è stato reso in francese con la parola 'nécessité', perché la parola 'Not' significa qualcosa di più di un'arida constatazione razionale, significa il più alto pathos creativo: 'Not' era la parola preferita da Richard Wagner.[1] Tutte

1. «Nécessité ne connaît pas de loi» («Not kennt kein Gebot») era, secondo Rolland, «l'undicesimo comandamento dei tedeschi» (*Pro Aris*, in

queste cose, signor mio, non son fandonie né pavoneggiamenti o sofismi o demenze, sono realtà dell'anima, sono i fatti di fondo di questa guerra che non si cancellano dal mondo né versando fiumi di lacrime filantropiche, né con indegne e rozze bordate di ingiurie. Attraverso ampi, esitanti e tormentosi dialoghi con se stessa, la nazione ha raggiunto piena coscienza di sé nei giorni in cui una tremenda coercizione le impose la chiarezza, la consapevolezza, la precisa cognizione del proprio destino come condizione di vita. E io vorrei tanto sapere perché, a mio modo, non avrei dovuto anch'io darmene coscienza, perché non avrei dovuto porre pensiero e azione a servizio del processo di autoverifica dei tedeschi e di una loro positiva autocritica.

Ricorda, stimatissimo signor Rolland, un breve studio dedicato a due scrittori tedeschi – Emil Strauß[1] e me – che comparve una volta (allora nessuno pensava alla guerra) in una rivista che a Lei è vicina, «L'Effort libre»?[2] C'era scritta una frase su di me che subito io mi segnai con la matita; sono andato ora a ricercarla. «Infatti egli è più tedesco e meno latino di quanto credereste a prima vista» diceva. «Qui sta la sua originalità».[3] Questa caratteristica, scoperta e fissata in modo così sereno e concreto allora, covava da lungo tempo in me, nella mia natura, difficilmente anche nella mia coscienza, e si era espressa sempre e soltanto in forma mediata, letteraria e involontaria. D'un tratto, nel pieno dell'estate del 1914, si fece acuta, entrò nella coscienza, entrò nel cerchio del sentimento consapevole e incominciò a dibattere con se stessa, cercando il suo perché e il suo per come, decisa alla chiarezza]. La questione non era più dell'esistenza in sé o per il tramite dell'arte; era del sapere, di un'esistenza poggiata sul pensiero. In quei giorni era diventato un dovere per la coscienza di un popolo intero; anche per quella del singolo individuo era diventato un dovere

Au-dessus, cit., p. 16). Amann, in una lettera a Rolland (Pasqua 1916), aveva dato ragione a Thomas Mann sull'inadeguatezza di questa traduzione (cfr. H. Wegener nelle sue note a T. Mann, *Briefe an Amann*, cit., p. 98). Anche Heinrich Mann cita quel detto nel suo *Zola* (cfr. in *EC*, p. 186 / «DwB», p. 1338).

1. Emil Strauß (1866-1960), narratore, noto soprattutto per il romanzo psicologico *Freund Hein* (1902) e alcuni racconti brevi tra cui *Der Schleier* (1920).

2. È l'articolo di Paul Amann, *Deux Romanciers allemands: Emil Strauß et Thomas Mann*, datato «Vienna, 26 marzo 1912», comparso su «L'Effort libre», 1912, 15-18, pp. 513-40.

3. *Ibid.*, p. 532.

crearsi, in circostanze quanto mai tumultuose e avverse a ogni contemplazione, un'esistenza poggiata sul pensiero. Non somigliava la Germania a un uomo che, costretto a tener testa con tutte le sue forze all'impeto preponderante di nemici che vogliono la sua morte, intanto raccoglie in sé ogni forza del suo spirito e così va combattendo con lo sguardo rivolto dentro se stesso? «Deve essere stato ben difficile» scrive Hallström «per ciascun tedesco sopportare il peso schiacciante che l'odio fantasioso del nemico e le sue disinvolte risorse di menzogna hanno concentrato sulla più grande nazione del nostro tempo».[1] [Non una parola, non un cenno in tutto il pregiato Suo libro *Au-dessus*, Romain Rolland, fa presumere che almeno un'ombra di questa meditante simpatia abbia anche solo sfiorato Lei. Lei fa parte della nazione più amata, carezzata e suadente della terra, e il Suo cuore buono palpita forte nella patriottica certezza che la Francia lotta «con mani pure e cuore innocente» e mette a repentaglio la sua vita per la sacra causa della giustizia.[2] La Francia! Ma non dirò una parola di più. Non rientra nei miei compiti contestarLe che le mani della Francia non sono pure, che «innocenza» non è mancanza di colpe]. La Germania non è mai stata tanto «innocente» da immaginarsi senza colpe. Ha ritenuto un'astuzia sorniona essere esente da colpe, il non volersi rendere colpevole. Ha preso invece su di sé civilmente, senza chiudersi in pose pudibonde, la sua parte di tragica colpa per questa guerra; tutta la sua formazione spirituale la pose infatti nella condizione di riconoscere la tragedia laddove voialtri vedevate o dicevate a voi stessi di vedere un 'affare' moral-sentimentale, un melodramma. Amaramente la Germania ha riso della psicologica tartuferia assorta a sceverare igienicamente la 'difensiva' dall''offensiva'; essa ha sempre saputo che altro è un frivolo 'attaccare', altro un fatale 'essere all'attacco'; ha saputo nel profondo dell'animo suo di trovarsi non solo nella posizione dell'innocente difesa ma anche in quella del più travagliato attacco creativo, mentre la Francia, la Francia di Poincaré e di Edoardo VII, la Francia dell'alleanza con la Russia, la Francia che nel luglio del 1914, all'ultima, decisiva domanda della Germania su quello che intendesse fare, ha

1. P. Hallström, *Friedrich der Große und der deutsche Heroismus*, ed. cit., p. 45.
2. R. Rolland, *Au-dessus de la Mêlée* (1914), in *Au-dessus*, cit., pp. 21-38, cfr. p. 24.

risposto che avrebbe agito «secondo il proprio interesse»,[1] mentre, dicevo, la Francia si culla nella più pura innocenza [e, per assicurarsi il valore guerriero dei propri soldati, mentisce loro dicendo che devono liberare il sacro suolo di Francia, come se questo suolo non si trovasse immediatamente sgomberato nel momento in cui si permettesse alla Germania di vivere. Francia innocente, Francia pacifica! Perfino il figlio suo più pacifico e spirituale si preoccupa dell'onor militare della sua patria più che da noi i generali dello Stato Maggiore: potrei, anzi, dimostrare che proprio Lei, Rolland, Lei filantropo e pacifista, il ripristino del servizio militare di tre anni, che a giudizio dei giudiziosi significava semplicemente la guerra, Lei, in privato, l'ha difeso e approvato, perché lo esigeva l'onore della Francia, perché la Francia doveva esser forte per poter volere la pace...[2] Basta, basta così!

In quel punto dove lo scrittore svedese parla del peso schiacciante dell'odio concentrato sulla Germania, aggiunge che un uomo della mia indole non avrebbe potuto di per sé reagire così semplicemente a quella disgustosa assurdità; la mia natura, dice, mi ha costretto a indagare a lume di ragione l'origine e gli aspetti di queste cose, e ne è venuto fuori «un abbozzo molto interessante di storia dell'anima tedesca secondo le sue caratteristiche».[3] Non era certo questo che Lei si aspettava dalla mia ricerca. Non morale avrei dovuto essere secondo Lei, ma – virtuoso. Avrei dovuto protestare contro 'il crimine perpetrato ai danni del Belgio', giacché veramente grandi, Lei dice, sono soltanto quei popoli che difendono la loro anima immortale contro la teoria del bene supremo dello Stato.[4] Quale popolo, di grazia, si è comportato così? La Francia, dice, nell'affare Dreyfus! Si potrebbe obbiettare che l'esistenza della Francia non dipen-

1. «La Francia agirà secondo il proprio interesse»: è la risposta che il presidente del Consiglio francese, René Viviani, diede il 31 luglio 1914 all'ambasciatore tedesco, venuto a chiedergli come si sarebbe comportata la Francia in caso di guerra tra Russia e Germania.

2. Anche questa asserzione di Mann si basa sul saggio che Amann aveva dedicato a Rolland e su una lettera ad Amann, del 3 luglio 1913, in cui Rolland aveva spiegato i motivi della Francia a favore di tale decisione, aggiungendo peraltro che essi non collimavano con le sue opinioni personali (cfr. P. Amann, *Politik und Moral in T. Manns «Betrachtungen»*, cit., pp. 45-46).

3. P. Hallström, *Friedrich der Große und der deutsche Heroismus*, ed. cit., pp. 45-46.

4. Cfr. R. Rolland, *Pro Aris*, in *Au-dessus*, cit., p. 16.

deva dal fatto se quel capitano ebreo venisse una buona volta assolto o per l'ennesima volta condannato; che invece la Germania presumibilmente non esisterebbe proprio se Federico non fosse penetrato in Sassonia, e che oggi forse non sarebbe più nelle condizioni di rallegrarsi dell'immortale anima sua se nell'agosto del 1914 non avesse agito in maniera simile. Ma queste obbiezioni sono evidentemente inutili, e la Francia che agì «secondo il proprio interesse» insegna al popolo di Schiller, parlando con le Sue labbra, che non è la vita il più alto dei beni. Librato al di sopra della mischia, Ella trova che i pensatori tedeschi si battono da bravi per la parte mortale del loro paese, senza darsi altra pena per la sua vita immortale. In parole povere, a noi manca la coscienza. Ella è tanto imparziale da accusare di mancanza di coscienza la Germania, il popolo che per trent'anni ebbe a dissanguarsi proprio per un problema di coscienza e senza pensare al proprio interesse terreno, mentre voialtri diventavate quello che oggi siete. «Sono trascorsi quindici anni» scrive Lei «dalla celebrazione di quel processo famoso in cui si vide la potenza di tutto uno Stato contrapporsi a un uomo solo e innocente. Allora noi francesi tenemmo testa a quell'idolo del bene supremo dello Stato e lo infrangemmo, perché minacciava l'eterna salvezza della Francia».[1] Magnanima Francia! In verità allora essa infranse l'idolo del salut public solo in una maniera piuttosto simbolica; comunque, lo infranse. Riabilitare quell'ebreo non fu per la Francia tanto pericoloso quanto sarebbe stato per la Germania rispettare la sacra neutralità del Belgio (e dove sarebbe poi, oggi, questa neutralità?); comunque, «le geste était beau». Ci crederebbe, mio stimato signor Rolland, che questo andare strombazzando il generoso fatto per cui il capitano Dreyfus venne condannato, innocente, per amore del supremo bene dello Stato, solo due o tre volte e non anche una terza o quarta, mi fa un po' lo stesso effetto di certe reclamistiche orazioni con cui il signor Theodore Roosevelt esaltava a bocca spalancata l'abolizione della schiavitù dei negri in America, avvenuta nel secolo diciannovesimo, come un'impresa morale nobilissima e miracolosa senza uguali? Non crede Lei che certe azioni, come il mandare assolta una persona condannata evidentemente a torto o l'eliminazione di uno stato di arretratezza sociale divenuto scandaloso, dovrebbero avvenire sommessamente, con discrezione e tacito

1. *Loc. cit.*

pudore, invece di essere annunciate al mondo, dando fiato alle trombe morali, come imprese eccezionali per la 'salvezza dell'umanità'? Che bello stile celtico e romano! Per la virtù retorica essere umani non è un fatto naturale; per essa è un'impresa eroica, da alzarsi in perpetuo sugli scudi a scopo di propaganda culturale, sollecitando l'ammirazione del mondo intero.

L'affare Dreyfus è stato un bisticcio e un pasticcio quanto mai ricco di spirito, quale la Germania, a onor del vero, non è ancora riuscita a combinare. Non mancherà comunque di mettersi alla pari, e il civil-letterato penserà a far la sua parte. Ma che colpa ne abbiamo noi se fra i nostri ufficiali non si trovano dei traditori e se la polarità tipica dello Stato francese, fra Chiesa e sciabola da un lato e la 'giustizia' dall'altro, fra lo spirito e la forza, fra la repubblica della virtù e il salut public dei pennacchi, non ci riguarda per nulla? Non ci riguarda, lo vuol capire? Possiamo mentalmente partecipare agli 'affari' che scaturiscono da questa vostra polarità, ma essi non toccano affatto il nostro sistema morale. Non sarebbe l'ora che vi liberaste una volta per sempre dell'arrogante ingenuità con cui andate attribuendo agli altri popoli i vostri schemi mentali e giudicate noi sulla scala dei vostri valori? La morale, gridate, la politica interna! Ma se le avventure esterne, le guerre, dovessero essere giustificate in base alla situazione interna di un paese, a seconda cioè di quanto, soprattutto, sia a posto la sua *coscienza* sociale, bene, allora la Germania avrebbe *più* diritto di fare la guerra che non la Francia, l'Inghilterra e l'Italia, per non dire la Russia. Da noi infatti più vivacemente che in ogni altro paese operavano la fede nella dignità dello Stato, nella sua missione morale, e l'idea dello Stato come istituzione a tutela della giustizia sociale. Alla 'vita interna' del paese, dunque, alla coscienza e alla giustizia la Germania ha dato un contributo più serio, più pratico, più reale che non voi col millantato gesto del vostro 'affare'. Questa mia vuol essere una replica, non un attacco, una constatazione per difenderci dai continui assalti delle vostre vantate virtù.

Assolto Dreyfus? Ma se è stato condannato! È stato condannato definitivamente per l'ennesima volta proprio nel momento in cui la Francia diede la risposta che avrebbe agito «secondo il proprio interesse». Che sarebbe successo se avesse risposto: «Noi abbiamo stretto alleanza con la Russia per difenderci da ogni aggressione e salvare la pace nel continente. Ma se la Russia marcia contro l'Europa, noi stia-

mo dalla parte dell'Europa»? La guerra sarebbe finita. Invece i socialisti francesi entrarono a far parte del ministero, degradandosi così, come scrive Paul Lensch nel suo libro, a «favoreggiatori e tirapiedi di quella banda internazionale di assassini che ha le sue spie in ogni capitale».[1] Dreyfus fu condannato nel momento in cui cadde Jaurès,[2] e resta condannato fin tanto che i socialisti francesi prestano al loro governo servizio ausiliario di assassinio. Francia innocente, già! Ma ora, davvero, non una parola di più!

Stando a Lei e alle Sue opinioni espresse in *Au-dessus*, signor Rolland, la Francia non solo non avrebbe la minima colpa politica della guerra, ma anche spiritualmente si sarebbe trovata, durante la guerra, nella più nobile delle situazioni difensive. Lei, invero, ammette: «Non vado più orgoglioso degli intellettuali francesi. L'abuso che essi vanno facendo dell'idolo della razza, della civilizzazione, della latinità, non mi offre certo motivo di soddisfazione».[3] Ma Lei non fa nomi, non aggredisce nessuno con parole quali «monstrueux» e «délire de fanatisme», sa contenersi in modo ammirevole quando si tratta dei Suoi connazionali ed esercita tutta la Sua severità solo contro il modo di vedere la guerra dei tedeschi, dal quale però non è mai resultato che i francesi fossero «bestie puzzolenti» e una razza da estirpare una buona volta, mentre il modo vostro di vederla arrivava quasi senza eccezioni a questo resultato nei nostri confronti]. Ah, quanto poco Lei merita il marchio dell'enboché, quanto poco l'esilio! Quanto moderata è la Sua giustizia! E che paese intollerante è mai il vostro, a cui Lei ha dovuto scrivere da Ginevra quella Sua lettera *À ceux qui m'accusent*![4] «Io non amo idoli di sorta,» dichiara Lei bravamente «nem-

1. Paul Lensch (1873-1926), redattore capo della «Leipziger Volkszeitung» dal 1905 al 1913, deputato dal 1908 al 1918 per la socialdemocrazia che lasciò nel 1922 per assumere posizioni 'nazionali'. Opere principali di quegli anni: *Die deutsche Sozialdemokratie und der Weltkrieg* (1915), *Die Sozialdemokratie, ihr Ende und ihr Glück* (1916), *Drei Jahre Weltrevolution* (1917).

2. Jean Jaurès, nato nel 1859, professore di filosofia a Tolosa, pacifista, socialista, assertore dell'amicizia franco-tedesca, fu assassinato il 31 luglio 1914. Opera principale: *Histoire socialiste de la République française 1789-1900*, 12 voll. (1901-1908). In Germania uscirono già nel 1902 *Sozialistische Studien* e l'anno successivo *Frankreich und Deutschland*.

3. R. Rolland, *Les Idoles*, in *Au-dessus*, cit., p. 92.

4. La *Lettre à ceux qui m'accusent*, datata «17 novembre 1914», inviata, come dice la nota, «su invito del suo direttore, a un grosso giornale parigino», fu pubblicata invece solo in *Au-dessus*, cit. (pp. 75-83).

meno quello dell'umanità». Però Lei aggiunge: «Almeno gli idoli che la mia gente venera presentano meno pericoli; *non sono idoli aggressivi*». «Elles ne sont pas agressives»![1] Così c'è scritto e così resta anche dopo che ci siamo passate le dita sugli occhi per leggere meglio. Dunque, le idee e gli idoli di Francia non sono aggressivi! Già, e i messeri intellettuali di Parigi avrebbero semplicemente difeso questi idoli e idee dalle sfacciate provocazioni e diffamazioni da parte nostra? Il loro contegno in questa guerra sarebbe stato in complesso della più dignitosa superiorità? Gli intellettuali francesi, signor mio, si sono comportati da pazzi, ecco la verità. Confrontata con l'idiozia delirante che essi hanno vomitato addosso alla Germania, tutta la nostra 'letteratura di guerra', compreso quel mio poco almanaccare su cultura e civilizzazione, era solo un innocuo ciacolare. Non vi furono eccezioni visibili. So bene che è sleale servirsi della critica che le nazioni esercitano su se stesse per mezzo dei loro scrittori, ma mi era davvero impossibile non ricordarmi della definizione che Voltaire ha dato del francese: un incrocio di una scimmia e una tigre.[2] E il più saggio vegliardo d'Europa, Anatole France, che ne fece della sua esperienza, del suo dubbio, della sua radicale libertà? Dentro al suo fine cervello fece il nido il melodramma, e si mise a sbavare fiele.[3] Non aggressivi, gli idoli francesi! Ma se la storia insegna, signor Rolland, che gli idoli e i princìpi francesi sono sempre serviti unicamente a coprire l'aggressività francese! Lo dice Moltke nel suo saggio su *Il problema del confine occidentale* del 1841. «Con quanti falsi pretesti,» dice «*per quali princìpi diametralmente opposti*, non erano già venuti da noi i francesi per depredarci con la parvenza di volerci dare aiuto! Ci strapparono la Borgogna in nome del Papa, i vescovadi lorenesi e l'Alsazia in nome della Riforma, come protettori dei luterani; misero le mani su Strasburgo e l'Olanda in nome della monarchia assoluta; si accaparrarono Spagna, Napoli

1. R. Rolland, *Les Idoles*, *ibid.*, p. 92.

2. «Je ne conçois pas comment des êtres pensants peuvent demeurer dans un pays de singes qui deviennent si souvent tigres»: così Voltaire nella lettera a d'Alembert del 18 luglio 1766 (in *Voltaire's Correspondence*, a cura di Theodore Besterman, 107 voll., Institut et Musée Voltaire Les Délices, Genève, 1953-1965, vol. LXII, 1961, p. 45).

3. Mann si riferisce al messaggio di plauso inviato da Anatole France a Joaquim Theophilo Fernandes Braga, presidente dell'Accademia portoghese per le Scienze, che aveva preso posizione contro la Germania (cfr. la lettera di Mann ad Amann del 21 febbraio 1915, in *Briefe an Amann*, cit., p. 26, e la nota 15 di H. Wegener, *ibid.*, p. 90).

e Lorena in nome della legittimità; e infine unirono i Paesi Bassi e tutta la sponda sinistra del Reno, o almeno li legarono molto strettamente alla Francia in nome della libertà e del principio repubblicano. Quattro volte hanno cambiato il principio giustificatore, e comunque ogni volta ci rubarono un pezzo di territorio».[1] È una menzogna che i princìpi delle virtù rivoluzionarie, la libertà, la giustizia, l'umanità, in mano ai francesi avessero un carattere meno aggressivo di qualunque altro principio. Lei ha stima per Max Scheler? Almeno lo cita. «L'uguaglianza delle nazioni e la loro equivalenza,» dice Scheler in un suo studio *Sulle idee nazionali delle grandi nazioni* «ecco il democratismo nazionale della Francia, ecco la sua formula ideologica della stabilità, la formula che pervade tutta la sua filosofia e la sua scienza. Ma dalle guerre napoleoniche in poi la Francia considera *sua* particolare missione, squisitamente nazionale, realizzare questi contenuti ideologici specificatamente francesi dei "diritti dell'uomo" e della stabilizzazione storica generale non solamente entro i *suoi* confini, ma esportarli nel mondo, colmare di questi suoi doni il mondo e *tutte* le altre nazioni. Per la Francia questa missione si ammanta del particolare valore psicologico proprio del gallismo risplendente di gloria nazionale. L'idea della missione nazionale francese è dunque la "gloire" di chi è "duce", "maestro" ed "educatore" dell'umanità. *La Francia ha sempre trascurato nel più ingenuo dei modi* il fatto che appunto quella pretesa e quel suo ideale rendono chi se ne fa portatore *estremamente aggressivo e bellicoso*, aggressivo contro tutti gli altri popoli che hanno una concezione propria, disprezzata dalla Francia, della loro missione o che, per il loro spirito nazionale, non si sottomettono alla sua guida».[2] L'innocenza è davvero assenza di colpa? Mi riferisco, soave maestro, all'innocenza che si sprigiona da quella Sua affermazione di principio che suona tanto bene: «Non ho mai potuto distinguere la causa della Francia da quella dell'umanità».[3]

Di chi credeva di parlare Lei, quando mi presentò al pubblico internazionale come un invasato della guerra? Forse io non ero pacifista, questo no. Il pacifismo per me è sem-

1. Helmuth von Moltke, *Die westliche Grenzfrage* (1841), in *Gesammelte Schriften und Denkwürdigkeiten*, 8 voll., Mittler & Sohn, Berlin, 1891-1893, vol. II: *Vermischte Schriften*, 1892, pp. 171-228; cfr. *ibid.*, pp. 213-14.

2. M. Scheler, *Über die Nationalideen der großen Nationen*, in *Krieg und Aufbau*, cit., p. 110.

3. R. Rolland, *Lettre à ceux qui m'accusent*, in *Au-dessus*, cit., p. 78.

pre stato un balocco, un pallino per gente che non ha altro da fare se non dedicarsi a qualche trastullo di gran moda e di poco prezzo. Giudicavo superficiale, da maniaci e da fanciulli, voler curare il mondo col criterio della pace militare; non credevo che la vita potesse scorrere in pace e nemmeno che, con la pace perpetua, la cara umanità sarebbe resultata sostanzialmente più bella che sotto la tutela della spada. Finché l'umanità, pensavo, non se ne va in giro in bianche vesti, tenendo in mano rami di ulivo e scambiandosi in fronte dei baci letterari, scoppierà di tanto in tanto una guerra sulla terra; finché avrà nelle vene, pensavo, non tenue olio ma sangue, di tanto in tanto lo vorrà versare. Dunque, io non potevo chiamarmi pacifista. Pacifico, però, ero sempre stato, certamente non meno pacifico di Lei, signor Rolland; e nonostante che io avessi visto quella così pacifica penetrazione nel Marocco contro la quale, se ben ricordo, Lei si scordò di opporre la minima obbiezione, e la guerra dei boeri, durante la quale io fui tanto immorale da sentirmi un buon inglese, trovando che l'Inghilterra fosse più importante della repubblica boera, e la spedizione in Abissinia e quella in Libia, la guerra ispano-americana, quella cino-giapponese, quella russo-giapponese e quelle balcaniche – avrei scommesso la camicia che io e il mio mondo non avremmo visto una guerra europea. Non nascondo che in questa inconcussa convinzione c'era anche un chicco di disprezzo, perfino di me stesso. Io e il mio mondo non avremmo visto la guerra... L'assassinio dell'arciduca, che allarmò tanta gente, non bastò a turbarmi le idee. Non bastarono nemmeno la dichiarazione dello stato di guerra né l'ordine di mobilitazione. Tutte manovre di pressione e di contropressione, dicevo; vedrete che non succede nulla... Come avrei potuto pensare altrimenti? Mi pareva che le tendenze internazionali dell'epoca bilanciassero bene gli impulsi nazionali. Il carattere internazionale del capitale e del socialismo, la rete dei commerci che serrava tutta l'Europa, gli ideali civili dominanti, quelli del 'libero scambio' e della 'sicurezza', rendevano ai miei occhi impensabile la guerra finché la situazione mondiale fosse rimasta com'era. Per quanto mi riguarda personalmente, ero stato un artista borghese, di sentimento nazionale fino a un certo punto, come no, ma troppo urbano e anche troppo cosmopolita per imbarcarmi in qualche azzardata idiozia nazionaleggiante in tempi di pacifico lavoro. Appartenevo addirittura, mio Dio, a un'associazione per la comprensione franco-germanica,

'Pour mieux se connaître'! Il fracasso dei 'pantedeschi', per quello che me ne giungeva all'orecchio, era stato per me una balordaggine, buona per farci una risata, più o meno come, spero, per Lei il ruggito della Lega dei patrioti. Mi ero stretto nelle spalle, seccato, quando il signor Harden[1] si mise a predicare la guerra preventiva... Poi venne la guerra. Non una guerra politica, a mio parere. Non quella guerra preventiva per la quale la Germania aveva perduto un'occasione dopo l'altra. Venne invece all'ultimo, estremo momento, una guerra morale, sempre che la volontà di autoconservazione degli Stati possa essere chiamata morale. Il pericolo fisico era tremendo, ma mi avrebbe messo soltanto un po' di paura addosso, la partecipazione del mio sentimento nazionale sarebbe stata soltanto passiva, se la guerra si fosse svolta solo sul piano fisico. Fu il mio indignato senso per la giustizia a spingermi all'azione. Sembrava che al mio paese non rimanesse altro che sparire sotto l'odio e il dispregio del mondo: tutta idiozia, ipocrisia e follia. Sapevo dal mio Schopenhauer, e me lo aveva confermato l'esperienza, che nei rapporti internazionali domina la forza, non il diritto. Sarebbero mai cambiate le cose? Forse, chissà. Che cosa potrei avere in contrario? Ma fintanto che stavano così, rimaneva la ribalderia, rivoltante non meno che stupida, di mettere al bando proprio la Germania come capro espiatorio, soltanto perché nel suo modo di pensare e di parlare era stata onestamente più pessimistica, meno retorica ed edificante degli altri paesi. Questa spudorata mistificazione della virtù non eccitò il mio sdegno per il fatto che io sono pur una specie di tedesco, ma perché è vivo in me un senso primitivo, non artefatto, non distorto, per la giustizia e l'equità. Vedevo che la Germania non era più colpevole degli altri. Vidi certo la punta di aggressività nella sua sollevazione, ma la trovai in uguale misura negli altri, vidi gli altri pronti e decisi quanto la Germania a scrivere la storia. Il nauseante sfruttamento politico del 'crimine perpetrato ai danni del Belgio' mi strinse di più alla Germania. Vidi che ognuno, Jaurès compreso, aveva sempre considerato la marcia attraverso il Belgio come cosa ovvia, l'unica ragionevole, così com'era ovvio che in caso di conflitto anglo-tedesco

1. Maximilian Harden (1861-1927), prima attore, poi pubblicista di grande risonanza e saggista brillante negli anni intorno alla prima guerra mondiale. Ammiratore di Bismarck e nemico di Guglielmo II, nazionalista appassionato, fondò nel 1892 e diresse fino al 1922 la rivista berlinese «Die Zukunft».

sarebbe scattato un non meno 'ingiusto' blocco navale. Vidi che né l'Inghilterra né la Francia avevano intrapreso il minimo passo a San Pietroburgo per il mantenimento della pace, il che avrebbe corrisposto alla pressione che la Germania aveva esercitata su Vienna. Vidi che il governo di Parigi aveva nascosto al suo popolo la mobilitazione già avvenuta in Russia, perché la repubblica si proponeva di riconquistare l'Alsazia-Lorena onde consolidare per sempre la sua posizione, e vidi i socialisti francesi entrare a far parte di un governo del genere. Mai, nemmeno quando la 'piazza'[1] non aveva ancora dimostrato il contrario, ero stato abbastanza letterato da credere alla purezza, all'innocenza, al sostanziale pacifismo della democrazia. Avevo sentito parlare dei piani dell'Intesa per lo smembramento dell'Austria, dell'angosciosa lotta di Jean Jaurès contro il partito francese della guerra, delle accuse di Morel[2] contro la malvagia politica marocchina del Foreign Office; avevo capito certe cose sulla sostanza e lo scopo ultimo dell'affare combinato coi russi a Parigi, e mi sentii costretto o autorizzato a dire a me stesso che non esisteva in Germania nessun giornale sul tipo del «Matin», del «Journal» e della stampa di Northcliffe.[3] Avevo imparato qualcosa della storia inglese, sapevo che quello è il paese dove democratismo e imperialismo sono meno in contraddizione, e quindi non avevo il minimo dubbio che l'Inghilterra, anche sotto un governo liberale, si sarebbe ingegnata per preparare a una nuova rivale nell'area commerciale e coloniale lo stesso destino toccato già alle altre. Vidi pure, comunque, che il letterato tedesco della civilizzazione prendeva terribilmente sul serio il mendace idealismo dei nemici, che non c'era infamia o idiozia, per quanto bassa, che egli non facesse sua e non ripetesse, rivolgendola contro il suo paese. Ma perché, mi domandavo, sempre e solo contro il suo paese? Era giustizia, quella? Non era un agire assolutamente anti-europeo, anche in un momento così europeo, questo voler concentrare la morale e ogni valore della coscienza contro il proprio paese, trascurando tutti gli altri? Io non ho mai del tutto scordato di badare alla libertà del mio spirito. In un momento in cui le ondate dell'entusiasmo

1. «Piazza» è in italiano nell'originale.

2. Paul Morel, deputato socialista per la Haute-Saône dal 1909 al 1919 e dal 1924 al 1928.

3. Alfred C.W. Harmsworth, visconte Northcliffe (1865-1922), fondò nel 1896 il «Daily Mail», nel 1908 rilevò il «Times», l'«Evening News» e il «Daily Express». Nel 1918 diresse la propaganda contro la Germania.

nazionale si sollevavano più alte, mi dedicai a svolgere certe mie idee abbastanza indipendenti sulla 'difensiva' e l''offensiva', esposte nel mio scritto su Federico il Grande, che indussero osservatori neutrali, svizzeri e svedesi, a riconoscere la mia buona volontà di giustizia. Ero io più tedesco, Romain Rolland, di quanto Lei fosse francese? No, di certo. Ma l'aspetto singolare del nostro caso sta nel fatto che la modesta percentuale di libertà che Lei proclamò in *Au-dessus de la Mêlée* suscitò grande furore contro di Lei fra la Sua gente, mentre io, fra la mia gente, suscitai contro di me, per la modestissima percentuale di sciovinismo di cui in *Federico e la grande coalizione* avevo fatto mostra, furore e disprezzo. *Qui sta la differenza tra la Francia e la Germania.*

Più che amico, meno che amico... Non fu lo straniero, non fu il 'nemico' a rivolgere gli attacchi più furibondi contro la posizione a cui mi avevano costretto le vicende di allora, contro la strategia dei miei sentimenti che questo libro dovrà chiarire – non giustificare, perché il sentimento è libero. [Rolland ha inveito e protestato con parole impetuose, ma non ha schizzato veleno. Riteneva in buona fede di dover indicare a tutti, a titolo di monito, quello che gli sembrava un delirio febbrile. Non mirava a disonorare, a uccidere, a usurpare subdolamente il posto del disonorato, dell'ucciso, per raccomandarsi col grido: «Guardate bene colui che ama!».[1] Questa intenzione, questo odio erano riservati a una persona a me molto più vicina]. È stato il letterato tedesco della civilizzazione a dirmi le cose più velenose e umilianti... Velenose soltanto per me? Per me solo umilianti? [È affar suo rifletterci sopra, è affare di colui per la cui bocca latinamente faconda il civil-letterato si è rivolto a me.

Mi rifiuto di dire che bocca fosse, perché è una circostanza troppo malinconica e penosa. Era da poco scoppiata la guerra quando comparve in una rivista una composizione poetico-politica di altissime qualità letterarie che presentava una certa somiglianza di famiglia col mio saggio su Federico nel senso che anche quella aveva cercato e trovato il suo fascino e la sua profondità in un rispecchiamento reciproco di passato e di presente.[2] La parte che nel mio articolo aveva avuto la guerra dei Sette anni era stata assunta dall'affare Dreyfus; quale controfigura del re Federico compariva lo

1. Sono parole dello *Zola* di H. Mann, solo in «DwB», p. 1329.
2. Si tratta del saggio del fratello Heinrich su *Zola*.

scrittore francese che fu l'eroe attivo di quella vicenda forense. La differenza era che, mentre io avevo descritto il mio re così naturalisticamente cattivo che quel mio studio di carattere potè apparire a qualche lettore sprovveduto un vero libello diffamatorio, una pasquinata, suscitando anzi sdegnati controscritti,[1] quell'opera poetica innalzava il suo eroe, cioè Émile Zola, il più atletico e possente titano di tutta la storia delle arti, epico gigante di una bestiale sensualità, di smoderatezza triviale, di forza immonda, all'empireo della gloria borghese e politica quale «spirito apertissimo»,[2] quale santo patrono della giustizia e illuminato archimandrita («fluente la chioma fino a mezzo il collo»)[3] della democrazia. Tale scritto era 'poesia', purtroppo, nel senso che era paurosamente lontano dalla *verità*, da ogni intento e tentativo di sottoporre il suo amore a un'ironica disciplina, e dunque da ogni più profondo, severo e umano senso di giustizia. Il suo concetto di verità e di giustizia non usciva dai confini del foro, perché nel processo che quello scritto esaltava veniva attribuito proprio e solo alla verità e giustizia forense un significato simbolico-politico e civilizzatore. Per farla breve, si trattava del 'Nuovo Pathos', del pathos politico, e veniva da pensare al monito che Strindberg rivolse a Bjørnson:[4] «Sii vero, Bjørnson! Tu sei falso come un oratore ufficiale!».

Qui non si vuol tentare un'analisi né politica né estetica di questo significativo lavoro. Non è questa la sede, e alla fin fine non può essere proprio mio compito valutare lo sfolgorio e i bei gesti, le boriose impennate, l'alta tensione isterica dell'odio e il duro 'amore per gli uomini' di questa biografia a doppio fondo. Solo sul piano personale e umano ho da difendere la mia pelle da quello scritto, da rintuzzare le geniali sciocchezze, le bassezze furiose che mi dice alle spalle o in piena faccia. Prenderò un esempio relativamente

1. Uno di questi era la lettera aperta – *Friedrich der Große. Ein offener Brief an Thomas Mann* – che Arthur Trebitsch pubblicò nel 1916 (Borngräber, Berlin) contro Mann, il quale ne scrive sprezzantemente l'8 ottobre 1916 ad Amann (cfr. *Briefe an Amann*, cit., p. 47).

2. H. Mann, *Zola*, in *EC*, p. 231 / «DwB», p. 1375.

3. *Ibid.*, in *EC*, p. 236 / «DwB», p. 1379.

4. Bjørnstjerne Bjørnson (1832-1910), scrittore e brillante oratore norvegese, vitalissimo assertore del darwinismo e del positivismo, molto legato alla cultura tedesca; premio Nobel nel 1903. Nel 1911 era uscita, a cura di Julius Elias, un'edizione tedesca delle sue opere (*Gesammelte Werke*, 5 voll., S. Fischer, Berlin).

innocuo: là dove si parla di «quei blateroni del profondo» che «forniscono un sostegno intellettuale allo spirito aberrante», si tratta, senza dubbio alcuno, di una forma di plurale retorico, come resulta da quanto viene in seguito affermato, che, cioè, «quei blateroni del profondo» si sarebbero messi in testa «di aver acquisito certe verità» e che al di là di ogni acquisizione potrebbero essere «gli esaltatori della più scellerata violenza».[1] Questo è un colpo basso e senza equivoci, perché] a un certo punto del mio libretto sulla guerra ho commesso la colpa di scrivere: «Ben tedesco è l'imperativo categorico al di là di ogni più profonda scepsi».[2] Ora, non nego che tali pensieri, tali detti, propri di quell'affannoso nostro scavar trincee a difesa spirituale quando iniziò la guerra, oggi sembrino anche a me di gusto un poco dubbio. Ma hanno ancora qualcosa di valido? Qualcosa, certo. *Così* pensavo allora, e così mi è facile pensare ancora oggi.

La critica morale di Nietzsche, condotta nel segno della *vita*, pensavo, altro non è in sostanza che la «ragion pratica» di Kant. Anche nella filosofia pratica di Kant, che venne dopo quella teorica, radicale e distruggitrice, non si pone più il problema della 'verità' bensì quello di certi postulati etico-pratici, della 'vita'. Questa tendenza alla pratica, all'etica, all'imperativo, alla vita, oltre ogni più profonda esplorazione teorica, ha un evidente carattere nazionale; è ben tedesco assegnare ogni elemento radicale alla sfera dello spirito e assumere nei confronti della vita posizioni pratico-etiche, antiradicali. Questo è il pensiero e l'istinto *politico* proprio del popolo impolitico. Da questa forma mentale, da questa spirituale struttura, da questo concetto *ironico e insieme categorico* della politica, io stesso, senza essere affatto 'filosofo', ho pur derivato in un certo modo qualcosa. Per lo meno ne *so* abbastanza per avere il diritto di parlarne sia pure per allusioni e intuizioni. Orbene, che cosa tira fuori invece da tutto questo il nostro dreyfusardo? Interpreta la cosa dicendo che io mi sono immaginato «di aver acquisito certe verità» e che al di là di tali acquisizioni mi ripromettevo «di patrocinare la menzogna e la violenza».[3] Il che o non

1. H. Mann, *Zola*, solo in «DwB», p. 1356.

2. T. Mann, *An die Redaktion des «Svenska Dagbladet», Stockholm*, in *GW*, vol. XIII, p. 549.

3. Qui Mann ripete in modo errato la citazione dallo *Zola* del fratello appena fatta.

è intelligente o non è nobile. In ogni caso, questo è soltanto un esempio innocuo...

[Che altro c'è? Cose oltremodo emozionanti! Subito dopo le prime parole già si profila questa forbita frasetta: «È tipico di *chi è destinato a inaridire precocemente* farsi avanti all'inizio dei vent'anni già sicuro di sé e del mondo».[1] È, lo ammetto, quanto ci si può aspettare da chi è poeta dell'amore per gli uomini e ben allenato filantropo. È quella che si può chiamare polemica *radicale*, un piccolo spruzzo di vetriolo buttato, en passant, in faccia al prossimo. Effettivamente, già all'inizio dei miei venti anni, «mi feci avanti»; se non proprio sicuro di me, sembravo almeno piuttosto sicuro del mondo. Non sicuro di me, ma del mondo, così presto. Come era potuto succedere? Per ognuno, dice Goethe, esiste un'ora in cui «viene cacciato dal paradiso dei caldi sentimenti, per essere un uomo e trovare nell'opera un nuovo paradiso spirituale».[2] Questo è vero. Ma l'ora di cui parla Goethe viene più presto per uno, più tardi per un altro. Mi rammento che, quando lavoravo a *I Buddenbrook*, mi ero proposto di mettere all'inizio dell'opera, come motto, questi versi di Platen:

> Più quieto infine divenni e freddo;
> Ora vorrei contemplar di lontano
> Il mondo, quasi ne fossi di fuori:
> Sofferto ha questo trepido cuore
> Brama, paura, orrore;
> Sofferto ha la sua parte di dolore,
> Né ripone più fede nella vita.
> La possente natura ormai gli serva
> Solo come strumento per crearsi
> Un mondo con le sole sue forze.[3]

Non so dire perché all'ultimo momento tralasciai il motto con quei versi che rendono con intima esattezza quella condizione umana, quel destino di precoce padronanza del mondo, *padronanza del proprio lavoro*, che ha poco a che fare

1. H. Mann, *Zola*, solo in «DwB», p. 1312.

2. Per la prima parte di questa citazione, cfr. quanto dice Goethe nel colloquio del luglio 1820 con il giovane Johann Christian Lobe (1797-1881), compositore e critico musicale, in *GA*, vol. XXIII, p. 91 («... prima o poi ognuno viene cacciato dal paradiso – dei caldi sentimenti»). Il seguito sembra invece essere una deduzione 'd'autore' dello stesso Mann.

3. Dal breve ciclo *Vision* (1821) di August von Platen, in *Werke*, ed. cit., vol. I, p. 98.

con la 'maturità' e assolutamente nulla con una deteriore disinvoltura nel vivere. Ho chiamato quella condizione un destino, un modo di plasmare la vita umana, e con questo invoco una certa simpatia a suo favore, sia che la si consideri un caso fortunato sia invece una fatalità. È necessariamente una fatalità e costa caro trovarsi obbligato, in età ancora acerba, a fare un'opera di piena virilità e in forza di quella acquistare, presto, ancor giovinetto, la padronanza del mondo? Lo è, semmai, nei casi minori e di mezzo, giacché i casi maggiori, come quello di Goethe, per esempio, e del suo sensazionale romanzo giovanile,[1] sembrano provare esattamente il contrario. È un precoce inaridimento il prezzo, l'ammenda che bisogna inesorabilmente pagare per una grazia tanto severa del destino? Ora, esistono forme di inaridimento artistico che trovano amatori appassionati i quali le considerano proprio il contrario dell'inaridimento. Una di queste forme è, per esempio, la virtù politica, quella in cui si manifestò l'inaridimento di Zola e che a me il destino certissimamente non ha riservata. Se così fosse, invece, forse, anzi probabilmente, finirei col trovar simpatie là dove ora raccolgo soltanto scherno maligno. Che significa inaridire? La morte è connaturata alla vita, vivere è morire, ma nello stesso tempo è crescere. Nella vita artistica crescere e inaridire sono intrecciati inseparabilmente, e le opere tarde possono offrire, mescolati ai sintomi dell'inaridimento, significativi vantaggi di spirito e di arte nei confronti delle opere prime e verdi. La vita di un artista, come la sua opera, è un fatto unitario fin dai suoi inizi e poco la muta il suo decorso. Il gusto con cui io penso a certe cose che ancora vorrei esprimere, mi offre la certezza che potrò risvegliarlo anche al di fuori di me, anche nel mondo degli uomini. È tuttavia ben possibile che io abbia già dato per tempo il meglio che mi era concesso di dare: è un destino che si potrà chiamare triste o tragico finché colui al quale è toccato vive e lotta. Ma quando siamo in pace sotto terra, non vorrà più dire molto, in che momento della nostra vita noi fummo il meglio di quel che eravamo, e la nostra opera più felice loda il nostro nome, sia che si trovi all'inizio, a metà o alla fine della nostra vita nel tempo. Che anche la vita di un artista sia la vita di un uomo non interessa all'umanità spettatrice nell'arena. Che giubili al trionfo di un gladiatore o che assista curiosa e spregiosa alla sua fine, c'è nei due

1. Goethe pubblicò il *Werther* (1774) all'età di venticinque anni.

casi uguale crudeltà. Ma perché uomini esposti a uguale pericolo, gli artisti, perfino un artista che sul suo vessillo ha scritto la parola 'umanità', debbono fare propria la spietata durezza di chi sta a guardare a quel modo? O è forse vero che un amore aperto ai più vasti orizzonti, l'amore verso tutto e tutti, può attecchire soltanto a spese della capacità di amare in una 'stretta cerchia', cioè dove solo l'amore ha valore reale? e che finisce col cullare chi lo possiede ed è sazio moralmente, sia che cresca sia che inaridisca, in una sicurezza indisponente?

Sia come vuole. Lo spruzzo di vetriolo politico era ben diretto e colpì nel segno. Eccoci dunque, ciechi, col viso eroso e tutto fasciato, ad aspettare il seguito. E il seguito, il bello, viene fuori: irrompe nel momento in cui il nostro filantropo passa a parlare della «ricaduta in uno stato di umanità inferiore» che «oggi si va preparando al paese»[1] (cioè alla Francia dell'anno 1900), nonché dei portaparola e patrocinatori di tale ricaduta: e qui giù botte da orbi addosso al plurale retorico. Questi portaparola, questi patrocinatori si giustifichino più tardi, se possono: «ma una cosa è certa fin da ora, che *per loro è più facile*». Le loro convinzioni non richiedono che essi «sopportino esilio e silenzio» (quale esilio? quale *silenzio*?). «Anzi, essi *traggono profitto* dal fatto che noialtri siamo costretti al silenzio e all'esilio; si sentono solo le loro voci, è il loro momento più propizio.[2] Nulla di più umano *se cogliessero quel momento e protestassero il loro sedicente patriottismo a voce anche più alta di quanto magari farebbero se non si trattasse di far cadere in tal modo noi nell'oblio.*[3] *Bisognerebbe guardarli bene,* accertarsi se non siano quelli che già prima sapevano come *trarre profitto* dalle situazioni. *Erano vere tempre di lottatori?* O non c'era qualcosa nell'indole loro capace di utilizzare la forza, quella degli uomini e quella delle cose, secondo il meglio, inteso anche a proprio vantaggio? E se gli si dicesse che questa mostruosità ora avveratasi,» (cioè la condanna di Dreyfus) «le più grandi menzogne e vergogne,» (allusione ancora alla condanna del capitano ebreo) «*hanno collaborato loro, con le loro mani, a provocarle,* serbando, come sempre, un atteggiamento raffinato di dubbio di fronte a concetti tanto rozzi come verità e giustizia ... In caso estremo, no, non credevamo che in caso estremo

1. H. Mann, *Zola,* in *EC,* p. 225 / «DwB», p. 1369.
2. *Loc. cit.*.
3. *Ibid.*, solo in «DwB», p. 1369.

sarebbero arrivati a *tradire* lo spirito, l'uomo stesso. Ora l'hanno tradito. Invece di voltarsi per affrontare il loro popolo esortandolo a tornare indietro, *vanno correndo accanto a lui, insieme ai suoi più esecrandi seduttori, incitandolo a commettere quell'ingiustizia alla quale viene indotto.* Questi fiancheggiatori sono più colpevoli degli stessi potenti» (nel processo Dreyfus) «che commettono il falso e infrangono il diritto. Per i potenti, infatti, l'ingiustizia che commettono rimane sempre un'ingiustizia; si scusano adducendo solo il proprio interesse che fanno passare per quello del paese. Ma voi, falsi sacerdoti dello spirito, stravolgete il torto in diritto, e ne fate nientemeno che una missione, se a commetterlo è il popolo di cui dovreste essere la coscienza ...[1] Il catechismo nazionalistico, pieno di cose folli e delittuose, e colui che lo va predicando, sono *tutta la vostra ambizione, anzi, più meschinamente, la vostra vanità ... Poter diventare, dandosi molto da fare, poeta nazionale per una generazione, finché regge il fiato,* e comunque correre, correre sempre, insieme agli altri, sempre attizzare il fuoco, presi nella vertigine dell'euforia, irresponsabili di fronte alla incombente catastrofe, *senza peraltro saperne nulla, come l'ultimo del branco*! ... Ora, non fa differenza se ci si pone contro la verità e la giustizia in elegantissimo assetto; avversandole ci si trova in combutta con gente volgare ed effimera. Si è fatta la scelta fra l'attimo contingente e la storia, ammettendo che pur con tante doti *non si era in fondo che un conversevole parassita*».[2]

Non è stata una faccenda gaia riportare queste belle cose.[3] Eppure sono contento che ora sia tutto scritto qui: non solo in quella rivista per europei, ma anche in questo libro, dove rientra di diritto, perché questo libro vuol essere un

1. *Ibid.*, in *EC*, pp. 225-26 / «DwB», pp. 1369-70.

2. *Ibid.*, solo in «DwB», pp. 1370-71.

3. Su molte di queste «belle cose» prese dal saggio del fratello su *Zola* e su altre già anticipate – il «risoluto amore per gli uomini» professato dal civil-letterato (si veda sopra, p. 47 e nota 2), «maestro della Democrazia» come il suo Zola (p. 41 e nota), che a lui, Thomas, volta le spalle «con ira e con dolore» (p. 83 e nota), ecc. – nonché su poche che ancora introdurrà – come l'esortazione di Heinrich perché «l'uomo dello spirito agisca» (si veda sotto, p. 226 e nota 2) o la sua asserzione che il cammino dell'umanità porta ormai «zu etwas sehr Schönem, durchaus Heiterem», a una «mèta bellissima e quanto mai gioiosa» (p. 232 e nota 1) –, Mann torna con insistenza ossessiva nel seguito del libro, citandole nuovamente, con o senza virgolette, o parafrasandole. Citazioni da questo e da altri saggi del fratello saranno da ora in poi di norma precisate in nota solo dove compaiono per la prima volta.

documento che resti anche quando le acque si saranno ritirate. Rientra in un libro come questo, tutto animato dalla ferma convinzione che la guerra attuale non viene combattuta solo per il dominio e l'interesse, bensì precisamente anche per le idee, un libro che già dalle prime pagine ha fatto intendere che la Germania è il paese dove i contrasti spirituali dell'Europa si fronteggiano privi, o quasi, di una comune tinta nazionale, senza comporsi in una sintesi, un paese nella cui anima deve essere gestita la lotta delle rivalità europee... Come? Le guerre europee non si combatterebbero più sul suolo tedesco? Ma certo, come no! Le guerre europee, in quanto vengano condotte anche sul campo dello spirito – come infatti avviene sempre, e per forza –, saranno al tempo stesso anche *guerre tra fratelli* tedeschi;[1] tale resta il destino di questo popolo che è il cuore d'Europa, e in questo sta, nonostante il suo corpo imponente, la sua debolezza intima, morale e politica: un giorno gli sarà forse fatale. La Germania non ha la faccia di bronzo dell'Inghilterra, non ha lo slancio sentimentale e unitario della Francia. La Germania non è una nazione...

Sul suolo tedesco, dicevo, le guerre europee si combattono dunque come guerre civili e fratricide tedesche, impiegando armi che, quanto a progresso di crudeltà, non la cedono affatto a quelle che infuriano sui vari fronti]. Eccomi fra lo smottare della terra, in una pioggia di fuoco, nel giallo vapore asfissiante di una bomba a gas, e non so se sono ancora vivo. Sì, evidentemente vivo ancora. E ora dovrei controbattere, farla pagare cara, presentare la tremenda rivalsa? Non c'è fretta. Prima voglio fare una considerazione etica di carattere generale. Sarà bene che io rammenti a me stesso che, quando si tratta di una lotta di penne e di spiriti, di critica e di polemica, io non considero la crudeltà e perfino l'infamia come qualcosa di proibito e di disonorante. 'Infamia' è una contestazione, un rimprovero molto in uso nella società che significa ben poco nella sfera più alta, quella dello spirito. Non parlo dell'infamia meschina e negativa che si dovrebbe meglio chiamare impotenza morale: l'onestà di vita come velleità, come terza parola e cosa impossibile, è un problema, sia detto di passaggio, molto invadente oggi e quanto mai seducente per essere trattato in forma di

1. Lo stesso concetto si trova, espresso con termini simili o uguali, nella lettera di Mann a Bertram del 25 novembre 1916 (cfr. *Briefe an Bertram*, cit., p. 43).

novella. Mi riferisco invece all'infamia positiva e appassionata, sfrontata e sanguinosa, superba e disperata che non sente affatto l''onestà' come suo antipode o, se mai la sente tale, incorre in un errore fanciullesco, perché è inserita in un ordine morale completamente diverso e più alto di quello dell'onestà. Per questo tipo di infamia vale un po' quanto dice Dmitrij Karamazov della dissolutezza: «Amavo la dissolutezza, amavo anche l'onta della dissolutezza, amavo la crudeltà. Non sono dunque una cimice, un turpe insetto?».[1] Tale infamia non è egoistica: presa in qualunque altro senso che non sia quello borghese, è quanto c'è di meno volgare. È un sacrificio, un buttarsi via, un'umiliazione di se stessi, uno spietato, fanatico, obbrobrioso abbandonarsi, che non solo non manca di generosità, ma è anzi una sordida, sanguinosa forma della generosità stessa. La vista dell'infamia potrà suscitare nella persona pura – preferisco dire: nella persona pulita – un senso di schifo; le ispira però al tempo stesso una certa soggezione e le fa presentire una mistica moralità.

[Al critico appassionato e responsabile va comunque concesso un diritto all'infamia. Supponiamo che veda la luce un'opera che, per essere il prodotto di uno straordinario sforzo artistico, grazie a certe intelligenti precauzioni interne ed esterne e a qualità brillanti e suasive, produca nel pubblico e nel conoscitore medio un effetto straordinario, mobilitando mille penne in suo onore, tenendo per molti mesi l'opinione pubblica col fiato sospeso. Poniamo inoltre che *un* critico, reso responsabile dalle sue stesse qualità, sicuro della propria lucidità e del proprio istinto, si accorga invece che quest'opera è falsa dentro, che esercita un influsso ingannevole, è dannosa e di grave disturbo per la cultura. In un simile caso non ci sarebbe quasi nessun mezzo – potrei anche togliere il quasi – che egli non avesse il diritto di usare per screditare, disonorare e annientare l'oggetto di tanta ammirazione. È ovvio infatti che, quanto più forti sono le qualità operanti di un'opera infelice, tanto più drastici e senza riguardo devono essere i mezzi che occorrono se si vuole abbattere la sua autorità. Nessuno può pretendere che in un caso del genere il critico usi 'giustizia', che metta in rilievo o noti semplicemente gli aspetti positivi da accredita-

1. F.M. Dostoevskij, *Brat'ja Karamazovy* (1879-1880), parte I, libro terzo, cap. IV. Cfr. anche la traduzione italiana di Pina Maiani, *I fratelli Karamazov*, Sansoni, Firenze, 1958, p. 176.

re comunque all'opera e al suo autore: essi debbono invece apparirgli più odiosi di quelli negativi, perché sono proprio gli aspetti buoni che aiutano quelli cattivi nella loro azione; il compito del critico qui non è di fare dei riconoscimenti, ma di distruggere. Nessuno, meno di tutti l'autore, gridi all'infamia, se in un caso del genere il critico ricorre alla sua legittima malignità anche nei confronti della persona stessa dell'autore – già è impossibile essere maligni senza essere personali –, se cioè ripercorre polemicamente la genesi dell'opera infelice fin dentro ai recessi della personalità privata: in tutti i casi più seri, la vita e l'opera sono in rapporto troppo stretto perché la critica animosa non debba esser pronta ogni momento ad allungare il tiro sulla vita dell'autore, e la pretesa di puntualità critica poggia quasi sempre sul falso pudore e sull'incapacità di comprendere.

Ho parlato robusto, egregio critico?]. L'ho fatto per giungere a una dichiarazione precisa, che cioè esistono delle infamie che io accetto, per il dubbio di coscienza che possano essere giustificate, e altre infamie che io sono fermamente deciso a *non* accettare. Le prime sono quelle rivolte contro la mia produzione, contro la mia vocazione artistica che io stesso e per primo ho un po' in uggia, come ogni altra vocazione artistica, diffidandone. Del secondo tipo invece sono quelle che riguardano il mio carattere, il mio onore spirituale. Che, a dispetto della mia volontà, qualcosa di sbagliato possa essere entrato nell'opera mia, credo a volte di vederlo. In quei momenti nessuno può star peggio di me, nessuno può disprezzare quanto vi è di sbagliato nel proprio lavoro con più amarezza, scherno e cruccio di me, nessuno può riscontrarvi elementi di problematicità con avversione maggiore della mia, per quanto io abbia sempre ritenuto che la problematicità sta benissimo di casa nella sfera dell'arte, anzi, che l'arte è la sfera più problematica dell'uomo. Ho ritenuto di dover negare che un artista possa assurgere a una vera dignità, e su questa negazione ho creato un'opera problematica che tuttavia, al di fuori e al di sopra della sua problematica, serba la spirituale dignità della sua sincerità dubitosa e dolorosa. L'arte è qualcosa di molto diverso dalla letteratura, che è più rumorosa, razionale, umanitaria e nobile. Quella sincerità estrema, già fuori dell'arte o appena ancora artistica, può essere il punto in cui il critico, che è un letterato e dunque un sant'uomo, e l'artista, che è natura problematica e dunque impura, possono pur finalmente incontrarsi e capirsi. Ma una vocazione artistica senza una ve-

na di ciarlataneria, senza la minima tendenza alla bugia femminesca, forse non è esistita mai, e l'artista, questa «scimmia oltremodo sensuale e vanitosa», come lo ha chiamato Nietzsche,[1] potrà aver sempre bisogno dell'eccellente verga della letteratura, della critica, della verifica maligna e perfino infamante, per non degenerare nel suo spirito e per non accogliere alla fine con coscienza istupidita gli splendidi omaggi con cui il mondo ringrazia il suo talento. Non dimentico il mio turbamento la prima volta che lessi quella lettera in cui Gogol' parla della critica toccata al suo grande romanzo. «Lei ha torto» dice «a irritarsi per l'intemperanza con cui sono condotti certi attacchi contro *Le anime morte*; hanno anche il loro lato buono. Abbiamo a volte bisogno di uomini sdegnati contro di noi. Chi è tutto preso dalla bellezza di una cosa non ne vede i difetti e scusa tutto. Chi invece si adira e tempesta contro di noi *tenterà di affondare le mani in quanto c'è di brutto e di immondo dentro di noi* e di portarlo in così chiara luce che noi saremo costretti, volenti o nolenti, a vederlo. Càpita tanto di rado di sentire la verità, che per amore di un suo granello dovremmo perdonare il fastidio suscitato in noi dal tono della voce che la dice. *C'è molto di giusto* nelle critiche di B., S. e P., e perfino nel consiglio che mi viene dato di imparare prima il russo e poi scrivere libri ... Anche gli epigrammi e le battute scherzose rivolte contro di me mi sono stati utili, *nonostante che dapprima non mi piacessero e non mi fossero per nulla graditi.* Quanto bisogno abbiamo, in realtà, di queste botte e spinte continue, quanto ci sono necessari questi sarcasmi ingiuriosi che lasciano il segno della frustata! C'è tanta vanità meschina e piccina nel fondo dell'anima nostra, tanto orgoglio odioso e permaloso, che noi dovremmo continuamente prenderci degli spintoni ed essere trattati a colpi di bacchette di ogni tipo, essere perfino grati alla mano che ci castiga».[2] Questo è, certo, un

1. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Herbst 1887 bis März 1888*, 11 (novembre 1887-marzo 1888), 27, in *KGW*, vol. VIII, tomo II, p. 258, dove Nietzsche paragona «quasi» «tutti i grandi artisti», «corrotti» dalle loro «adoratrici», a «scimmie insensatamente vanitose e sensuali» («... diese unsinnig-eitlen und sinnlichen Affen»). Il frammento è riportato anche, erroneamente datato «estate 1887», in Elisabeth Förster-Nietzsche, *Das Leben Friedrich Nietzsche's*, 2 voll., Naumann, Leipzig, 1895-1904, vol. II, tomo II, p. 862.

2. Si tratta di una lettera del 1843 (destinatario sconosciuto), ora, insieme ad altre tre lettere a persone diverse a proposito de *Le anime morte*, in Nikolaj Vasil'evič Gogol', *Polnoe sobranie sočinenij* (Raccolta completa delle opere), Moskva, Edizioni dell'Accademia delle Scienze dell'URSS, vol. VIII, 1952, p. 286. Cfr. anche la traduzione italiana di Natalia Bavastro,

parlare un po' troppo da slavi e da schiavi, per il mio gusto. Con più orgoglio, sebbene con maggior tormento, vive semmai l'artista che porta già in se stesso il letterato, il critico, il castigatore. Di fronte a ogni critica che gli viene da fuori assumerà un contegno non tanto umile quanto, in fondo, amichevole, e accoglierà le verità più taglienti e perfino le mezze verità infami che riguardano la sua opera, con un silenzio che può significare consenso o almeno: tu non mi dici nulla di nuovo.

Ma qui non si tratta di opera e di arte. Qui è in ballo il mio onore spirituale e umano contro il quale la sfrenata spavalderia – che si spaccia per passione e si raccomanda come amore verso i propri simili – scaglia ingiurie che per me sono qualcosa di nuovo e di estraneo. Si tratta della posizione spirituale e sentimentale da me assunta in questa guerra in contrasto col civil-letterato tedesco, e di un suo 'commentario psicologico' a quella, di fronte al quale io non intendo abbassare la testa, cui, anzi, posso e devo tener testa con orgoglio e disprezzo. Fosse pure, infatti, quel mio atteggiamento, orfano di ogni spirito letterario: ubbidiva pur sempre a una sua necessità, a una sua legge, era coerente, schietto e vero, era il resultato, la quintessenza, l'immediata espressione del mio essere, della mia estrazione, educazione e formazione, della mia natura e cultura, che non possono essere volgari del tutto e cattive, se io da quelle ho saputo trarre due o tre opere che sono buone e resteranno, che hanno influito, come nessun'altra nell'ultimo quarto di secolo, sul nostro tempo, sui moduli della narrativa, sulla lingua, i cuori e gli spiriti. E chi si ingegna di umiliare questo mio legittimo sentimento con pietosi argomenti psicologici, chi con scostumata presunzione mi dice in faccia che io sono diventato un traditore dello spirito, mi sono messo contro diritto e verità, mi sono rivelato un parassita, a quello dirò *come si chiama la sua azione*,[1] e in un modo che non lo scorderà.

Quattro lettere a diverse persone a proposito delle «Anime morte», in N.V. Gogol', *Tutto il teatro. Le anime morte. Frammenti e abbozzi*, a cura di Eridano Bazzarelli, Mursia, Milano, 1944, 6ª ediz. 1971, lettera I, pp. 767-69; per la citazione, p. 767.

1. «... den Namen seiner Tat». Thomas Mann sembrerebbe qui – e ancora a p. 234, dove usa le virgolette – riprendere un'espressione usata dal fratello Heinrich («Welchen Namen verdient dann solche Herrschaft? Welchen Namen ...?») nell'articolo *Der Bauer in der Touraine*, pubblicato in «Das Forum» nel maggio del 1914 (non compreso in *EC*; ora in *Macht und Mensch. Essays*, a cura di Peter-Paul Schneider, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M., 1989, pp. 32-42; cfr. *ibid.*, p. 38).

Or non è molto, un pubblicista francese ha dichiarato di nuovo che la malattia nazionale dei suoi compatrioti è quella di attribuire sempre bassi moventi alle azioni dell'avversario. Il civil-letterato è francese anche in questo. Non c'è infatti nulla di più francese del pasticcio di velenosa maldicenza e di magniloquente trasporto, tipiche componenti del suo stile. Ma da quale inclinazione di fondo nasce il vizio polemico che quello scrittore non poté fare a meno di rimproverare ai suoi francesi? Naturalmente dal fatto che essi sono psicologi! La psicologia è la cosa più misera e volgare che esista. Nulla esiste sulla terra, nessuna azione o presa di posizione, nessun sentimento, nessuna passione, in cui non si possa riconoscere e isolare attraverso l''analisi psicologica' un po' di sporcizia terrestre. Vorrei che mi si dicesse quali vantaggi ha recato la psicologia sulla terra! È servita forse all'arte? Alla vita? Alla 'dignità dell'uomo'? Mai. Può essere utile unicamente all'odio che ha una passione straordinaria per i 'commentari psicologici', giacché per mezzo di quelli tutto può venire compromesso. A chi non ha motivi di odio la 'psicologia' deve sembrare la conquista più inutile dei tempi nuovi. E se io ripagassi il civil-letterato della sua stessa moneta? Se lo affrontassi sul terreno della 'psicologia'? Se lo esortassi a usare contro se stesso quel tipo di indagine adottato contro di me e a chiedersi se la politica non possa essere un pretesto? Se avesse la minima tendenza all'ipocondria morale, dovrebbe impallidire e non dire più verbo. Ma ahimè, non sente la minima tendenza all'ipocondria morale. È l'uomo più sicuro del mondo, il più protetto, il più virtuoso, lui che sta di casa nel diritto e nella verità. Resta naturalmente da ammonire la gioventù ansiosa di verità dicendo che di una sciattezza boriosa come quella che lo distingue, non sono mai capaci né il dubbio, né la generosità della scepsi artistica e borghese, né la vigilante coscienza; capace ne è invece, ed esclusivamente, la virtù a prova di bomba.

Torno a chiedere: che cosa ho fatto? In questa guerra ho narrato la storia di quel sovrano di cui Goethe ha detto che in conseguenza delle sue imprese «è entrato nella poesia tedesca il primo vero, alto e autentico contenuto vitale».[1] L'ho narrata alla mia maniera, con un entusiasmo un po' frammentato e nascosto, per cui quello scritto dapprima era

1. Cfr. J.W. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, parte II, libro settimo, in *HA*, vol. IX, p. 279.

apparso non pubblicabile a chi mi era benigno. Questo non impedì che altri meno benigni cogliessero nella scelta dell'argomento un sintomo di venale disinvoltura, di capacità di adattamento alla situazione che, dicevano, tornava ben poco a mio onore. Ho accennato loro, nella chiusa del precedente capitolo, in che senso il mio rapporto con quell'argomento storico non manchi del tutto di legittimità. Ma forse tale legittimità si spinge anche più a fondo e più lontano. Spiritualmente io appartengo a quella razza di scrittori diffusa in tutta l'Europa che, provenendo dalla décadence, chiamati a fare i cronisti e gli anatomisti della medesima, portano nel contempo in cuore la volontà o, diciamo pessimisticamente, la velleità di emanciparsene e di rinunziarvi, o almeno *sperimentano* il modo di superare il decadentismo e il nihilismo. Chi è perspicace troverà un po' dovunque nei miei lavori le tracce di questa volontà e dei tentativi in questa direzione. E se un mio corrispondente epistolare non privo di spirito mi fece dopo notare che Maurice Barrès aveva scritto una novella che aveva quasi lo stesso preciso titolo dell'ultima da me pubblicata, cioè *La Mort de Venise*,[1] certo lo fece non senza alludere a una lontana affinità. È chiaro che il nazionalismo e il cattolicesimo di Barrès, il suo afferrarsi all'idea della revanche, il suo propagarla come un mezzo *stimolante*, non significava altro che un tentativo di superamento della décadence. Non è meno chiaro che quel tipo di tentativo aveva un'impostazione decisamente nazionale e che di conseguenza un tentativo analogo di tipo tedesco doveva seguire una via diversa: non avrebbe battuto ovviamente una strada *politica* (che portava diritto alla poltrona di presidente di una Lega dei patrioti) bensì *morale*; non sarebbe stato *cattolico*, non avrebbe poggiato tutte le sue speranze su fattori esterni, sul culto delle tradizioni, sarebbe stato *protestante*, appellandosi piuttosto all'intimo senso del dovere, sarebbe stato kantiano e prussiano ... Sono chiaro abbastanza? Questa è la legittimazione spirituale del mio rapporto col tema fredericiano. La rendo di pubblico dominio, non per la gioia deprimente di mettermi a nudo, bensì per controbattere la stoltezza intesa a far credere che nel 1914 io avrei navigato subito nella direzione del vento.

Una «traccia per il giorno e l'ora» chiamai quello scritto

1. M. Barrès, *La Mort de Venise* (1902), edizione definitiva Kieffer, Paris, 1920. Più tardi Mann si occuperà di Barrès nella glossa *Der «autonome» Rheinstaat des Herrn Barrès*, in «Rheinischer Beobachter», 25 febbraio 1923 (in *GW*, vol. XII, pp. 624-26).

di attualità. Tale era effettivamente, e non solo un compendio di storia, bensì un rapido e, ancora spero, provvisorio abbozzo di certi miei sogni e progetti lungamente covati, di originaria natura poetica; ed ebbi, in quei giorni, tanto poco riguardo e pensiero di me che mi ingegnai di evincere da quelli, in forma di saggio, il nucleo spirituale. Questa fu la conseguenza degli eventi di allora che certo senza l'accurata preparazione storico-poetica avrebbero esercitato sul mio stato d'animo una pressione minore. Quanto questa fosse impetuosa e, posso dirlo, quanto fruttuosa, *un* uomo almeno lo ha visto con intima partecipazione: si tratta dell'autore svedese del cui studio sul mio libretto per Federico ho parlato sopra. Là dove Hallström parla dell'invasione in Sassonia e, concordando con la mia esposizione, definisce l'eroismo di fronte al pericolo, per quanto grande esso sia, «quasi facile» in confronto all'eroismo che, «senza abbassare la testa sotto il peso dell'odio, serba l'animo eretto, sostiene da solo tutta la responsabilità, sorregge da solo tutti quelli che in una nazione minacciata nella sua stessa esistenza dubitano o languiscono tra l'affannoso domandare perché e fin dove», lì aggiunge: «Io non so se questo eroico coraggio di Federico, che è il fondamento di tutte le sue incomparabili imprese, sia stato inteso prima d'ora con tanta forza e acutezza. Non desterebbe meraviglia se fosse riservato proprio a questo tempo grave di destino per la Germania di trovare la giusta misura; la storia passata si ripete del resto nei suoi aspetti essenziali in quello che ora avviene. L'aver visto tutto questo con bruciante evidenza, l'aver tracciato questo parallelo con acutezza e profondità, è ciò che rende tanto significativo il saggio di Mann».[1] Perché dovrei tener nascosta la commozione con cui ho letto e riletto le parole di questo straniero? E per tale commozione, che è troppo seria e orgogliosa per aver qualcosa in comune con la vanità di ogni giorno, rivolgo ora la parola a quel retore sventato il quale viene a dirmi che in tale mio scritto mi sono messo a correre a fianco del mio popolo e dei suoi esecrandi seduttori, incitandolo all'ingiustizia alla quale è stato indotto. Se è vero quanto dice lo svedese, se la sua espressione «io non so se» significa effettivamente «io non credo che», e se egli ha ragione con questo «io non credo»; se è vero – ed è vero, lo sento – che il reciproco influsso di preparazione storico-poetica e di eventi attuali pose il mio animo nella condizio-

1. P. Hallström, *Friedrich der Große und der deutsche Heroismus*, ed. cit., p. 59.

ne di cogliere il coraggio eroico di quell'uomo per le cui imprese «è entrato nella poesia tedesca il primo vero, alto e autentico contenuto vitale» con una forza e un'intensità che mai nessuno prima ha avuto (e questo, veramente, non dovrebbe stupire e non significherebbe un mio merito, bensì soltanto un fatto provvidenziale): se così è, che figura fai davanti a me, uomo, artista, fratello, con le tue chiacchiere rapinose? Cogliere e rivivere i fatti con un fervido lavoro in profondità come prima non era mai stato nemmeno possibile, rendere con buona approssimazione e in linguaggio letterario questa riscoperta ed esperienza vitale: tutto questo è davvero un fatto di ambizioso fiancheggiamento, di pacioso e fumoso agio borghese? Questa *passione*, non premeditata, non ricercata e strombazzata alla maniera dei letterati, solo questa passione interiore, magari mascherata di umorismo e ironia, può dare simili frutti, solo da essa può sbocciare ciò che è nuovo, ciò che non è mai stato così: dunque, sofferenza e dolore, un offrirsi in sacrificio a qualcosa che purifichi, posto oltre ogni fatto personale... Non tieni più in conto la passione, l'esperienza dolorosamente vissuta, fai loro oltraggio nel caso che non servano allo 'spirito', quanto dire alla tua dottrina radicale? Bene, allora tu sei perduto. Allora, per quanto la tua prosa possa essere croccante di colori e tutta slancio, e genialmente altero il tuo gesto, e ardente il tuo respiro e suadente la tua cantilena, allora tu non sei più un artista né un uomo: sei un dottrinario, un maestrucolo fossilizzato e imbigottito.

Con questo è detto tutto. Che cosa dovrei in dettaglio replicare a quella musica di odio e di sospetto [di cui ho qui riportato alcuni brani particolarmente brillanti]? Come dovrei reagire all'accusa di ambizioso arrivismo patriottico? Conosco la mia tendenza all'automaltrattamento, conosco la mia forse poco virile prontezza ad appropriarmi di ogni odiosa e apertamente maligna stilizzazione della mia personalità, a dire di sì, che l'accetto. Al rimprovero che mi si fa di ambizioso arrivismo, non posso che scuotere la testa; non so che farmene. La furbizia nei rapporti col mondo e con le potenze del mondo non è mai stata affar mio; ero troppo solo per quella, troppo 'poeta'; e ancora questo libro dimostra, mi pare, che la politica anche in questo senso è estranea alla mia natura. Quando mi capita di avvistarla entro gli orizzonti dell'arte, la osservo senza indignarmi, con sorridente stupore. Vedo un maestro lusingare in pubblico la «giovane generazione» per quanto in privato la disprezzi; e

questo è da furbi. Sento un altro oppure lo stesso maestro proclamare «l'ultimo dei giornalisti» suo fratello in spirito, a patto che il suo giornale renda omaggio ai princìpi democratici; e anche questo è da furbi perché così si diventa l'idolo e il beniamino della grande stampa liberale di sinistra. Vedo ancora un terzo maestro, forse ancora quello di prima, sollecitare il favore della massa raccomandandosi come bardo della democrazia.[1] Lo vedo cioè attualizzare a uso di politica interna il suo lavoro poetico, scambiare sotto mano l'amore con la tresca di massa, accoppiare virtù e utilità. Tutto questo è ambizioso arrivismo? Può darsi. Io lo sento come qualcosa di estraneo, umoristico ma estraneo. E l'arrivismo *patriottico*? Esiste anche quello, s'intende. In ogni paese si possono fare buoni affari col patriottismo. Ma così come stavano allora le cose per *me*, so benissimo in quale opposta direzione avrebbero dovuto orientarsi il mio modo di agire e di parlare se si fossero ispirati a furbizia. Avrei dovuto mettere a tacere la voce del cuore, buttare fra le gambe del mio popolo in lotta il bastone pacifista e umanitario, proclamare cento volte che la guerra è un delitto perpetrato dai tedeschi ai danni dello spirito, e allora non è che mi avrebbero dato una medaglia, così come non l'ebbi per il saggio su Federico, ma l'onor mio, voglio dire il mio onore di letterato, ne sarebbe uscito salvo. Bene, io non fui capace di farlo. E questo mi tira addosso l'accusa che per ambizione, ma che dico, per boria, io avrei predicato il «catechismo nazionalistico».

Il quale nazional-catechismo avrà tutti i contenuti possibili: quanto a me, io credo di essere tedesco proprio perché in quello non mi sono mai sentito troppo sicuro, e la guerra non ha cambiato molto in proposito. È vero, il grande entusiasmo del 1914 trascinò anche me alla fede, e a proclamare la fede, che il popolo al quale ho l'onore specialissimo di appartenere abbia ampio diritto al dominio, possa ben pretendere di compartecipare al governo del mondo, di essere insomma una potenza politica, e che dunque possa, anzi debba, conquistarsi il riconoscimento di questi naturali diritti. Oggi mi càpitano almeno delle ore in cui questa fede vacilla, è quasi a terra. Dico a me stesso infatti che un popo-

1. Sono tre riferimenti a Heinrich Mann: all'articolo, dedicato già nel titolo alla «giovane generazione», *Das junge Geschlecht* (1917, in *EC*, pp. 375-80), al citato articolo *Geist und Tat* («Il genio ha da considerarsi fratello dell'ultimo dei giornalisti», in *EC*, p. 14) e al saggio su *Zola*, «bardo» della «democrazia» (cfr. in *EC*, p. 165 / «DwB», p. 1321).

lo fatto per dominare, sagomato, duro, pregno del proprio io e saldo nel suo sentimento nazionale, così come devono essere popoli di dominatori, non si lascerebbe frastornare nei suoi diritti proprio dai suoi spiriti migliori, come càpita alla Germania. La piena coscienza della nazione di sé e dei propri diritti è durata cinque, sei settimane, non di più, benché solo allora essa abbia fatto cose da non credersi e – per gli altri – da non scordare mai. Questa pienezza fu subito sentita come non nazionale sul piano dello spirito, incontrò subito una fortissima opposizione, e presto è stata denigrata agli occhi della nazione in una maniera non immaginabile in qualunque altro paese. Ma dov'è questo nazionalismo tedesco? Vorrei essere capace di auspicare che esistesse davvero qualcosa di simile. Oggi, nel mezzo di questa guerra, di fronte a una compattezza e a una risolutezza del nemico di cui pochi cervelli fra noi al massimo cercano di farsi un'idea, un famoso pubblicista si scaglia con tutto il suo europeismo integrale contro Lessing, pedagogo letterario della nostra nazione, perché ha chiamato la Francia una nazione boriosa, ha incalzato il nobile signor Voltaire con la sua critica e ha messo nel suo dramma prussiano dei soldati la figura di Riccaut.[1] Così facendo, dice il nostro pubblicista, Lessing si è abbassato e ha causato inestimabile danno. Dal profondo dell'anima nazionale si eleva un commosso grido: È proprio così! C'è, invero, tutta una fioritura di sciovinismo tedesco. Dopo due anni di guerra la nostra debolezza nazionale celebra autentiche orge, il teutonico senso di rinuncia e di abdicazione è già da tempo quasi di nuovo al sommo. Se non fosse per il nudo, crudo dovere economico, non ci sarebbe freno a questo rapido, progressivo scordarsi di sé, a questo nuovo smarrimento, non ci sarebbe più un 'tener duro'. E l'ammirazione per quanto hanno saputo fare i tedeschi? Se ne trova, magari, in Svezia, ma non fra noi, e va bene così; non si dica che io desidero altrimenti. E l'odio contro il nemico? Non esiste; per i nemici c'è solo ammirazione, e la coscienza della propria forza implicita in siffatta ammirazione è coscienza della forza fisica, non certo del carattere nazionale. È la coscienza della sicurezza dei confini, autentica rovina per ogni pathos nazionale. Infatti, per suscitare in Germania un'ondata di passione nazionale, oc-

1. Riccaut de la Marlinière, personaggio della *Minna von Barnhelm* (1763) di Lessing, è un avventuriero che si spaccia per cavaliere, vanta importanti amicizie e parla uno spropositato linguaggio tedesco-francese (si veda atto IV, scena II).

corre la più profonda umiliazione, la miseria più misera; e questa guerra, infelice non perché non va tutta bene, ma perché non va tutta male, questa cosa a metà che al paese concede sicurezza, che coltiva indifferenza di fronte agli eventi, pubblica apatia e corruzione nei singoli, insomma, devo ammetterlo, dal punto di vista nazionale una guerra così è il peggio che ci poteva capitare. «Nessuno» dice Goethe «può avere aspetto miserando, se si sente in diritto di pretendere qualcosa».[1] Dice anche: «Giustizia: qualità e *fantasma* dei tedeschi».[2] Popolo colto davvero, c'è poco da dire, popolo giusto: ma è un popolo di *dominatori*? Di questo io dubito, di questo dispero ogni tanto.

No, la Germania non regge alla catechesi nazionalistica. Eppure: non è proprio su questo che poggia la fiducia più bella nella missione tedesca? Il nazional-catechismo sta nelle mani e domina i cervelli dei popoli politici e democratici; sono i loro apostoli a predicarlo. Fra gli 'immortali princìpi' della rivoluzione rientra anche il principio nazionale che oggi ha da servire come carica esplosiva ideologica per distruggere l'Austria. Democrazia e nazionalismo hanno la stessa origine, sono esattamente la stessa cosa. E colpevole (tanto per maneggiare un po' anch'io questo bell'aggettivo), colpevole dello stato attuale dell'Europa, della sua anarchia, della lotta di tutti contro tutti, di questa guerra, *è la democrazia nazionalistica.* Il principio nazionale è il principio atomistico, anarchico, anti-europeo e reazionario. La democrazia è reazionaria perché è nazionalistica e priva di ogni coscienza europea. Dove si trova, fra i nemici della Germania, la coscienza europea? Per caso in *Inghilterra*? E non parliamo del comportamento vergognoso dei piccoli egoismi nazionali. La coscienza europea, il senso della responsabilità sovranazionale vivono soltanto in un popolo impolitico e antidemocratico, in Germania; ma il civil-letterato tedesco non se n'accorge. Estasiato, tende l'orecchio a frasi come 'libera società di Stati', 'lega democratica delle nazioni', 'pace democratica', rotolanti dalle fauci del retore occidentale, che del resto è in mala fede, perché nemmeno lui ci crede, e non c'è uomo intelligente sulla faccia della terra che creda sul serio in quella società, in quella lega e in quella pace. «Credete nella Società delle nazioni?!» esclamò il signor

1. J.W. Goethe, *Die Wahlverwandtschaften*, parte II, cap. IX («Aus Ottiliens Tagebuche»), in *HA*, vol. VI, p. 426.

2. J.W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, 167, in *HA*, vol. XII, p. 386.

Georges Clémenceau rivolto alla Camera... E la Camera ammutolì. No, non è della pace della democrazia internazional-nazionalistica che l'Europa ha bisogno; non sarebbe possibile, non sarebbe la pace, sarebbe l'anarchia perpetua. La pace dell'Europa non può essere internazionale ma sovranazionale, non democratica ma tedesca. La pace dell'Europa può posare soltanto sulla vittoria e la potenza del popolo sovranazionale, del popolo che può ben dire sue le più grandi tradizioni universalistiche, le più ricche doti cosmopolitiche, suo il più profondo senso di responsabilità europea. Sul fatto che il popolo più colto, più giusto, davvero più amante della pace, sia anche il più forte, il popolo guida, sulla potenza del Reich Tedesco non più insidiata da alcun complotto, posi dunque la pace dell'Europa. Se *questo* significa professare il catechismo nazionalistico, bene, allora lo professo anch'io e l'ho sempre professato. Ecco dunque, sentenzia il filantropo, che io ho «collaborato, con le mie stesse mani, a provocare» la guerra.

No, mi sbaglio, non fu per questo. Fu perché dubitavo, perché serbai «sempre un atteggiamento raffinato di dubbio di fronte a concetti tanto rozzi come verità e giustizia». Concetti rozzi? Non sono rozzi, sono i concetti più puri e più alti. Chi li pronuncia a vuoto è un fanfarone della virtù. Dubbioso, io? Avrei dubitato della verità e della giustizia come idee eterne, non le avrei amate mai, mai nelle duemila pagine stampate che ho scritto in questi vent'anni con lenta, attenta ponderazione, avrei avuto a cuore la verità e dunque nemmeno la giustizia? Non sono forse nulla più che nomi, altissime parole come queste e come 'libertà' e 'bellezza', nomi soltanto a indicare l'Uno, il Divino, l'Assoluto? La giustizia! Non sa cos'è colui per il quale altro non è che un vociare politico, una fanfara squillante a imprese sanguinose, anche se solamente letterarie. La giustizia come passione dello *spirito*, come malinconia e verità, la conosce soltanto colui per il quale essa è la questione più alta della coscienza, anzi, la coscienza stessa. Non può certo essere il pathos virulento espressione di questa giustizia, che forse conduce al quietismo. Ma la giustizia che si riduce ad assaltare, che non ha dubbi né coscienza ed è fondamentalmente ingiusta, che cos'è mai, se non accetta di essere emendata da quell'altra, che cos'è se non sregolatezza e voluttuosità? Che sia onesto trascinare giustizia e verità giorno e notte nel fango della politica, che sia giusto e onesto scambiarle con la repubblica

radicale: è vero, di questo ho dubitato. Dunque ero un dubbioso, un quietista; ha ben ragione il filantropo.

Strana faccenda però. Sarebbero stati il dubbio e il quietismo allora a provocare questa guerra? Dal quietismo, dal dubbio 'borghese' sarebbe scaturita l'*azione*, buona o cattiva? Questa poi è cosa nuova, paradossale. Ma questa guerra, gridate voi, non è un'azione, è una catastrofe! Invero è l'una e l'altra cosa: ogni grande sconvolgimento è sempre stato l'una e l'altra. Vi sentireste offesi assai, se alla Rivoluzione francese si volesse negare il carattere di azione. Anche questa guerra, dunque, è tanto una catastrofe europea quanto una comune *azione* europea. E dire che io avevo sempre creduto che fosse una disposizione dell'animo, un'assuefazione, un 'gesto' del tutto diverso dal dubbio e dal quietismo, a maturare o preparare o ad annunciare l'azione; che a far questo fosse un *consolidamento*, sia pure artificioso, una sia pure convulsa *volontà* nuova e 'Nuovo Pathos', un grido, magari isterico, incitante alla *mobilità*, al *movimento*, a ogni e qualunque prezzo...

Non si dovrebbe parlare con tanta sventatezza dei rapporti che passano fra lo spirito e gli avvenimenti, come invece non si perita di fare il filantropo pur di avanzare accuse e sospetti. Non c'è persona che non veda che tali rapporti sussistono, che questa guerra non è un caso, non è piombata direttamente e d'un tratto dal cielo o scappata dall'inferno. Ma scoprirli e chiarirli, questi rapporti, distinguere per esempio fino a che punto Dostoevskij sia un eroe, l'eroe e il profeta russo di questa guerra, mi sembra il più delicato dei compiti. Dostoevskij era poeta, era artista, *esprimeva* la sua nazione – e non sappiamo se mai un artista possa essere qualcosa di più di questo, più che espressione e labbro, e cioè anche duce, dittatore, coniatore e plasmatore del suo popolo. Non si sa dunque fino a che punto Dostoevskij abbia solo recepito dalla nazione l'idealità russa, il panslavismo e il richiamo verso Costantinopoli, incarnandoli come poeta nazionale, e fino a che punto invece l'idea, per tramite suo, abbia poi agito sulla nazione. Sappiamo che questo grande cristiano ha lodata ed esaltata la guerra in quanto tale. E se la misura dell'incidenza politica potesse essere stabilita dalla misura della volontà politica, dovremmo vedere in lui un eroe di questa guerra – a maggior ragione, comunque, che in Nietzsche, che almeno io non riesco a sentir definire senza irritarmi come il responsabile di tanti effetti politici. «Il più grande merito di Nietzsche dal punto di vista

concreto» dice Emil Hammacher nel suo libro *Problemi capitali della cultura moderna* «è *la separazione della vita metafisica da quella sociale* ... Ha riscoperto l'idea che l'individualismo è sbagliato, ma che il sovra-individuale si realizza attraverso la personalità stessa e così solamente. In confronto al sovra-individuale metafisico, quello sociale, la *società*, è per lui indifferente, un mezzo subordinato».[1] Nietzsche dunque, secondo Hammacher, concordava col cristianesimo nella separazione della categoria metafisica da quella sociale; era tanto poco politico quanto lo stesso Gesù quando nel suo detto immortale distinse i doveri verso 'Cesare' da quelli verso 'Dio'. Se si vogliono gabellare per effetti politici il fatto che Nietzsche indusse qualche re del carbone o della Borsa a ritenersi un uomo del Rinascimento o che un paio di mocciosi e mocciose dedussero da lui di dover 'vivere la propria vita' senza morale, queste, in nome di Dio, non sono cose serie. So ben io invece, e lo dirò, *dov'è* che Nietzsche ha avuto un'efficacia politica oltremodo seria, e precisamente riguardo alla guerra.

Ritorno alla recente apoteosi di Émile Zola, [il romanziere e attivista francese] la cui attività peraltro era rivolta giusto contro quel movimento che in Francia si era arrogato il titolo di attivismo e che, a onta di tutta la radicale repubblica, rimase molto vivo e molto vegeto anche dopo la morte di Zola: contro cioè l'attivismo politico della 'Action française' e della Lega dei patrioti. La sua attività era mossa da un vivissimo sdegno individuale, in nome della giustizia, contro un *pathos vitale e politico* che si dichiarava prontissimo a sacrificare un probabile 'innocente' all'interesse dello Stato, la 'verità' alla 'vita'. *Questo era Nietzsche politicizzato e dunque corrotto.* Non c'è mai stata un'anima in Germania che abbia pensato di politicizzare il pathos vitale di Nietzsche. Un'idea del genere non sarebbe venuta a un tedesco; era riservata, naturalmente, ai latini. Quel che in Germania si usa chiamare 'attivismo' ha carattere pacifista, umanitario e antinazionale; insomma, è illuminismo di tipo radicale. Ma l'attivismo

1. Emil Hammacher, *Hauptfragen der modernen Kultur*, Teubner, Leipzig, 1914, p. 256. Come il *Richard Wagner* di Chamberlain, anche questo libro viene saccheggiato abbondantemente da Mann: a due citazioni dichiarate (qui e a p. 530; autore e titolo compaiono anche a p. 252) si aggiungono – come dimostra H. Kurzke nel suo citato articolo, *Die Quellen der «Betrachtungen eines Unpolitischen»*, pp. 292 e *passim* – pagine intere (l'esempio più vistoso: pp. 259-80) che in buona parte riportano, riassunto o alla lettera, il testo di Hammacher senza il minimo richiamo alla fonte.

latino è nazionalistico e bellicoso, è reazione di tipo radicale. L''attivista' tedesco ha imparato a scrivere da Nietzsche, e questo è forse un abuso, perché Nietzsche non era illuminista. Quello latino invece ha imparato da lui a *manovrare di politica*, e questo è un abuso ben più grave. Politicizzare Nietzsche significa, né più né meno, rovinare Nietzsche, e se c'è un fattore spirituale che ha contribuito a provocare la guerra è stato questo: l'incapacità dei latini di tenere distinte filosofia e politica.

Proprio quest'incapacità il civil-letterato riconosce ai popoli occidentali come massimo titolo d'onore e vorrebbe inculcarla anche al suo popolo, anzi, forse già lo sta facendo. Quel che si chiama attivismo, volontarismo, Nuovo Pathos, non è altro che la non-separazione tra filosofia e politica: in essa il civil-letterato vede la virtù che, se avesse potuto imporsi, avrebbe impedito la guerra, mentre l'istinto volto al contrario, cioè a separare il metafisico dal sociale, è, a suo parere, il vizio di fondo che non ha impedito la guerra, quanto dire che l'ha provocata. Ma le cose non sono semplici come sembra invece a chi è indaffarato a distribuire accuse e colpe. L'errata interpretazione di Nietzsche in voga in Francia ci insegna che la politicizzazione della filosofia può comportare tanto una reazione radicale quanto un illuminismo radicale, tanto la *guerra* quanto il pacifismo. Senza distribuire accuse o colpe constato che l''attivismo' tedesco, benché la sua dottrina politica sia intenzionalmente pacifista, ha molto più a che fare, nell'insieme, con l'azione e la catastrofe europea in mezzo a cui ci troviamo, e le ha anzi, a giudicare dalle sue mosse, preparate e preannunciate molto prima di qualsiasi 'quietismo' e 'dubbiosità' *borghese*, di qualunque impegno d'arte apolitico teso a fissare valori e forme. In che cosa consisterebbero i rapporti spirituali, per esempio, della *mia* produzione tedesco-artistico-borghese con la guerra, se a questo punto mi è lecito astrarre da certi rapporti puramente etico-simbolici che oggi peraltro si tende a sentire come 'attuali'? So benissimo che anche in me e per mio tramite, come per mezzo di qualunque strumento sensibile, poté in certo modo annunciarsi il futuro. I lavori in cui la guerra mi sorprese e interruppe sono talmente ispirati da quanto, non previsto da me, si andava addensando, che chi non fosse sicuro dei dati cronologici ci troverebbe un giorno e senza fallo le suggestioni della guerra. Vedo anche bene come per esempio la novella *La morte a Venezia* sia situata nel tempo, il tempo che appena precede la guer-

ra, già per quella volontà ipertesa, per quanto di morboso ha in sé: a suo modo è qualcosa di estremo, l'opera tardiva di un'epoca, un'opera su cui cadono le incerte luci del nuovo... Ma io non mi riferisco soltanto a queste associazioni, a queste vibrazioni puramente sensitive, sismografiche. Penso piuttosto a certe diffuse simpatie della volontà, del temperamento, dell'atteggiamento, delle esigenze patetiche: tutte simpatie di cui in me, perfettamente conscio di perseguire una *Humanität* insolita secondo una linea epica, non si troverà mai la benché minima traccia. Ne presenta invece una quantità stupefacente la produzione artistica più giovane – anche se non sempre per generazione –, anzi più 'avveniristica', quella che oggi è attuale. Torna tutto a suo onore. Io, lo ripeto, non sono uno che si occupa di fare denunce. Frattanto si tocca ormai con mano che quel che in Germania si chiama 'attivismo' non è altro che la trasposizione di un determinato gusto e temperamento artistico sul piano politico.[1] Un movimento artistico (l''espressionismo') pungolato da istanze di un impetuoso attivismo, volte con spregio le spalle alla calma considerazione delle cose, a ogni pacato sentire epico, alla concretezza e alla serenità, tutto teso alla rapidità, alla veemenza delle mosse, all'espressione carica e orridosa, pretenderà un giorno che «l'uomo dello spirito agisca».[2] Il che potrebbe avere buon esito. Per quanto mi riguarda, io penso, con interesse e gratitudine, a impressioni preziose e 'significative' in senso goethiano, all'ira schioccante, alla crudeltà, alla sgargiante ferocia, durezza e cupezza, all'inesorabilità e cattiveria e *disumanità*, con cui vengono condotti certi recentissimi racconti, e mi dico: che la dottrina politica di questi miei colleghi sia pacifista o no, poco importa, la guerra ce l'hanno addosso! La cantavano in ogni riga, prima che venisse, e non c'è mai stato esempio migliore di questo per dimostrare quanto poco il pensiero in sé denuncia l'essere. E non corrispondono forse le loro attestazioni, il loro orgoglio, alla mia chiara visione delle

1. «"Diventate politici!" proclama l'attivista e non ha aspettato la guerra a proclamarlo. Mi ricordo che già negli anni 1910 e 1911 nella rivista berlinese "Die Aktion" ho sentito lanciare questo appello, e i Suoi scritti ... erano già un fatto prima che se ne trovasse la definizione» (lettera di Kurt Hiller a Franz Werfel in «Die neue Rundschau», 1917, ora in *Literatur-Revolution 1910-1925*, cit., vol. II, pp. 415-16). La rivista «Die Aktion» era stata fondata nel febbraio del 1911 da Franz Pfemfert; cessò le pubblicazioni nel 1932.

2. H. Mann, *Zola*, in *EC*, p. 212 / «DwB», p. 1359.

cose? Un capo degli espressionisti, appartenente invero alla facoltà dei pittori, non a quella dei letterati, proclamò nell'agosto del 1914: «Questa è la nostra ora!».

[Naturalmente il filantropo è di ben altra opinione. Egli pensa che oggi sia il *mio* momento favorevole, il più favorevole per persone come me; in quanto, mentre egli è condannato all'«esilio» e al «silenzio», la gente ascolta solo noi, me soltanto, e intanto noi ricaviamo, io ricavo un bel profitto dal favore del momento, e io mi ingegno, proclamando a gran voce il mio patriottismo, di far dimenticare certi «altri» (forma, anche questa, di plurale retorico). «*Bisognerebbe guardarli bene,*» dice – il corsivo è mio, e do molta importanza a questa quanto mai singolare espressione che *schizza veleno* – «bisognerebbe guardarli bene, accertarsi se non siano quelli che già prima sapevano come trarre profitto dalle situazioni». Nessuno sa quello che voglia o possa significare questa frase. È il denunciare in sé, in assoluto, il fiele della denuncia senza contenuto e senza oggetto, emesso a voce bassa col viso contratto]. Certo è che, secondo l'opinione del filantropo, le mie «convinzioni» mi rendono la vita quanto mai facile; nulla mi costa fatica, secondo lui, né mai mi è costato – gorgheggiando pei sentieri del mondo, come si dice nell'opera, così mi è sempre andata, così vissi tutti i miei giorni. Forse l'odio è un mezzo di conoscenza più forte dell'amore? Certo no, almeno non quello senza scrupoli dei retori. Io non voglio parlare del passato, non della gorgheggiante leggerezza di vita e d'animo con cui lo vissi. «Io sto fra due mondi,» così si esprimeva Tonio Kröger «in nessuno dei due son di casa, e duro per questo un po' di fatica».[1] Osservava pure come alcuni finissero, per forza del loro destino, col disperdersi, giacché per loro non esisteva una giusta via.[2] Basta così. Per il momento voglio solo chiedere se invece non siano per caso l'ottimismo progressista ed entusiasta e la retorica filantropia a rendere possibile una forma di vita relativamente 'facile'. Mi limito a constatare che chi mi rimprovera di avere avuto una vita facile, si cavò tanto bene d'impaccio con le circostanze che prima scagliò in faccia al pubblico tedesco certi sproloqui da Parlamento parigino sulla sciabola e la giustizia, indi proclamò il tipo dell'affarista umanitario modello ideale dell'uomo europeo, dopo di che, orgoglioso e gioviale, moralmente al sicuro e osanna-

1. T. Mann, *Tonio Kröger*, cap. IX, in *GW*, vol. VIII, p. 337.
2. Cfr. *ibid.*, cap. III, in *GW*, vol. VIII, p. 288.

to dagli applausi di una gioventù politicizzata, poté tornare a dedicarsi all'arte salda e lieta della poesia. E io, invece? Qual è stata la mia parte facile in questa circostanza? Io sono tenuto in certo modo a scrivere questo libro... In altre parole: senza responsabilità e reso folle dall'euforia, io vado correndo accanto ai seduttori del popolo, «peraltro ignaro della catastrofe, come l'ultimo del branco».

«Ignaro della catastrofe, come l'ultimo del branco»: anche queste parole mi hanno dato da pensare. Sapevo dunque e so degli avvenimenti meno di coloro che si ritengono spiriti liberi e nobili perché parlano con dispregio della 'grande epoca', spinti, come sono, da una meschina preoccupazione da letterati per i danni alla cultura che la guerra e l'accecamento patriottico portano sempre con sé e che, per esempio, seguirono nel 1870? Ho per caso pensato nell'agosto del 1914 che questa cosiddetta 'guerra', la cui natura e conseguenze solo una fanciullesca pazzia paragona a quelle del 1870, ho pensato forse anche solo sul primo momento che sarebbe stata facile, una bella passeggiata militare a Parigi e a Pietroburgo? Non col 1870 l'ho confrontata, ma col 1756, in quanto era appunto solo 'guerra'; dissi che poteva ben durare i suoi sette anni, e siccome è entrata nel terzo, perché non potrebbe? Mi feci anzi un quadro delle preponderanti forze materiali e piattamente morali contro cui andava combattuta, forse più chiaro dell'idea che ne aveva la maggior parte dei miei connazionali; dichiarai che una «trionfale vittoria»[1] era impensabile, e contai nel migliore dei casi su di un esito simile a quello del 1763. Ma per quanto il seducente parallelo storico e nazionale mi affascinasse, non poteva legarmi e abbagliarmi del tutto. Vidi bene che quanto avveniva era qualcosa di più, significava qualcosa di più grande e spaventoso di un capitolo del destino della Prussia. Posso ben dire di essere stato fra i primi che nei fatti irrompenti e insorgenti – e che solo cervelli infantili potevano considerare una guerra come un'altra – riconobbero un evento *sconvolgitore*, paragonabile solo ai più immani cataclismi, agli straripamenti e ai terremoti della

1. Qui forse Mann 'cita' una propria affermazione verbale, già riferita, senza virgolette, a p. 84 (si veda sopra) dove, poche righe prima, 'parla' anche il letterato della civilizzazione, cioè il fratello Heinrich («"La Germania dovrà rassegnarsi" disse allora e i suoi occhi splendevano»). Dell'inopportunità, per la Germania, di una «vittoria rapida e trionfale» Thomas Mann scrive anche, in data 1° ottobre 1915, ad Amann (cfr. *Briefe an Amann*, cit., p. 36).

storia della terra; che era, insomma, storia di immensa portata, a cui mi sembrava oltremodo sciocco e gramo 'opporsi' in senso pacifista-umanitario o cultural-letterario: era una svolta del mondo, almeno la linea di demarcazione tracciata col sangue fra i due secoli. Soltanto lo spirito tedesco pareva destinato ad avere questa coscienza dei tempi, e quel che lo disgustava era proprio il meschino istinto dei suoi nemici, per cui un avvenimento che investiva tutta la terra e che, come ogni fatto elementare, pareva mal rientrare nella nostra civilizzazione, veniva miseramente falsato e trasformato in un 'affare' sentimental-morale, anzi, in un caso forense, con tanto di 'colpa', di 'innocenza', di 'sciabola' e di 'giustizia'. Una buona parte del mio patriottismo derivò e ancora deriva dal raffronto della concezione tragica dei fatti propria dei tedeschi con quella etico-forense dei nemici... Ma non ho visto in questa svolta del secolo anche una svolta della mia propria vita e di quella di tutti? Non ho forse capito subito che 'dopo' sarebbe stato tutto diverso, che nulla sarebbe ritornato come prima, che nessuno avrebbe continuato a vivere nel suo modo consueto e che, se pur lo avesse fatto, sarebbe stato un sopravvissuto a se stesso? Quello che mi scosse e mi fece vergognare fu la disuguaglianza fra la posizione mia personale e il fragoroso apparato della storia mondiale che faceva da scenario alla crisi dei miei quarant'anni. Non c'è dubbio, è un fatto del destino trovarsi inserito nel tempo in guisa che la svolta della propria vita coincida con una svolta catastrofica dei tempi. Beato, ho pensato spesso in questi anni, beato colui che per tutta la vita può sentire sotto i suoi piedi lo stesso terreno culturale, la stessa base di pensiero! Mi fermai spesso sugli scritti, gli appunti e gli epigrammi in cui Goethe cercò di affrontare la Rivoluzione francese, e fu un conforto per me vedere come questo grande, che deve essersi illuso anche lui di poggiare i piedi per tutta la vita sullo stesso terreno sociale e spirituale, durasse tanta fatica ad accettare il nuovo, a inserirlo nel suo mondo e nella sua opera. O furono il suo spirito, il suo cuore del tutto aperti lietamente al nuovo? Non fu polemico o restio in cento modi? E il suo primo, più forte istinto, non fu quello di riaffermare se stesso e il suo mondo?

> Respinge il francioso in questi giorni arruffati
> Il sereno formarsi, come fe' già il luterano.[1]

1. J.W. Goethe, *Vier Jahreszeiten*, 62, in *GA*, vol. I, p. 262. Cfr. anche *Xenien*, 26, in *HA*, vol. I, p. 211.

Oppure, per scegliere qualche altro passo un po' antidemocratico:

> Quali vantaggi o frutti mai largisce
> A voi la sacra libertà di stampa?
> Già ne avete qualche campione:
> Lo spregio della pubblica opinione.[1]

Siffatte verità avevano insegnato Goethe, Schopenhauer e Nietzsche al loro pupillo tedesco. Avrebbe egli dovuto far forza a se stesso in questa guerra per prendere partito contro la Germania e in favore dell'opinione pubblica mondial-democratica che presentava tutti i sintomi della superficialità e dell'insipienza, del sentimentalismo e della volgarità?... Ciò nonostante io ripeto: chiunque pretendesse di continuare a vivere, dopo, come ha vissuto finora, non sarebbe che un sopravvissuto a se stesso. Che altro sono questo mio lungo dialogo interiore, questa mia fatica di penna, se non un volgermi indietro a guardare quel che io ero, quello che per un certo tempo io fui con buon diritto e onore, e quello che evidentemente non potrò essere più senza sentirmi *vecchio*? No, io non sono affatto ignaro come l'ultimo del branco sul significato dell'ora che volge, perché so bene che sarà vecchio e per sempre un uomo di ieri chi non riesce a fare una discreta pace coi tempi nuovi.

Per quel che mi riguarda debbo persuadermi che posso certo assimilare, apprendere, cercare intese, correggere me stesso, ma non cambiare il mio modo di essere e la mia educazione, non posso strappare le mie radici e affondarle altrove. E questa svolta dei tempi sarebbe «la mia ora»? È tale solo in quanto il suo tuono accentua con fragore soverchiante e sproporzionato la svolta della mia vita personale; in realtà, se non mi sbaglio, segna la *fine* della mia «ora», non il suo inizio. [Questo dovrebbe essere il momento più propizio per me? Pazzo, non vedi che è quello più propizio per *te*, il *tuo* momento?! La politicizzazione, la democratizzazione della Germania che sono opera di questa guerra da te rifiutata per spirito umanitario, non creano forse l'atmosfera in cui la tua opera e i tuoi propositi, la tua morale politica e la tua politica 'umanità' possono avere finalmente un glorioso rigoglio? Non va ora fiorendo la tua opera? Non si uniscono a schiere i tuoi fedeli proclamando il tuo nome che per loro è simbolo della verità e dell'onore nuovi? Non

1. J.W. Goethe, *Sprüche*, 171, in *HA*, vol. I, p. 332.

si inchina reverente la critica al cospetto di quello che non era ancora stato mai e che tu ora rappresenti, cioè la democrazia alla maniera artistica? Quello che io, legato da un vincolo comunque più stretto del tuo alla cultura tedesca, allo spirito borghese dell'arte tedesca, mai volli darmi a credere, di essere, cioè, un poeta tedesco, non lo vedono ora in te i tuoi fedeli, non te lo dicono con tanto fervore per cui sarebbe solamente «umano» se tu ci credessi? Ora viene il successo turbolento, moderno e attivistico, quasi nello stile e nel gusto dei tuoi sogni zoliani; vengono la réclame col megafono, l'edizione in brochure gialla per la diffusione in massa, le manifestazioni teatrali, tutto secondo uno spirito, un senso politico-democratico che era del tutto estraneo alla mia «ora»... Buona fortuna a te! e buona a me! Quanto più i tuoi desideri si realizzano, tanto più posso sperare che anche a me càpiti di avere giustizia; giacché ogni «ora» passa, e io non credo che i puri giudizi di valore possano essere dedotti dalla sua diversa ubicazione nella vita del singolo]. Frattanto però:

> Bene, se non ho successo, già l'*ebbi*;
> Questo mi basta; l'ebbi in gioventù,
> L'unico tempo in cui è necessario:
> ...
> Fu mio, quale che fosse. In verità
> Pagai dopo lo scotto del successo,
> Senza imparare a men desiderarlo.

Sono passati anni, più anni di questi di guerra, da quando segnai col lapis sul margine del libro questi versi del *Don Juan*.[1] Già così presto sapevo come stavano le cose... e non me ne lamentavo. Io sono capace di guardare la mia vita e il mio destino con calma, addirittura con serenità, con un'indipendenza di giudizio per cui la definizione di 'amor fati' è troppo patetica e moralistica. L'esasperazione è l'ultimo pericolo che posso correre. *Ebbi* successo, e questo mi basta... Anche l'amore, perfino l'amore dei giovani, continua a venire da me e ha ben ragione di credere che non viene da un ingrato. Ma se ora mi tiro indietro, se ora non so, non amo cantare in un coro politicamente organizzato la canzone dello 'spirito' che in età precoce mi provai a cantare tra me con voce smorzata dall'ironia; se io, divenuto

1. Sono versi del canto XII, ottava XVII, del *Don Juan* (1819-1824) di Byron, in *The Poetical Works of Lord Byron*, J. Murray, London, 1852, p. 720.

per ora in certo modo attuale nella nazione per il simbolo morale che rappresento, mi troverò presto del tutto solo, senza seguaci e senza 'compagnie', un isolato, uno in disparte, un 'buono a nulla': mi sembra che a una siffatta, non virtuosa, solitudine, a un tale oblio, si accompagni un nuovo agio dell'animo, una libertà nuova, un'irresponsabilità, un'aura di bohème, un nuovo umorismo macabro e spavaldo, uno stato in tutto simile a quello giovanile, ancora oscuro ma libero, quando il proprio nome non era divenuto ancora preda del mondo e, persuasi di essere ragazzi impossibili, si facevano le cose migliori. Chi ti dice che non sia proprio questo che vado cercando? Che io non giudichi la parte del ragazzo impossibile come più artistica e seria di quella del bardo annunciante la virtù dello spirito? Qui però sto anticipando: alla virtù voglio dedicare un capitolo a parte... Ma ti chiedo: un momento come questo, che è tanto poco il mio momento e tanto visibilmente il tuo, della tua splendente ascesa, è il momento giusto per schiaffeggiarmi come vai facendo? Valeva la pena che tu ti dominassi per quindici anni, senza mostrare invidia, perché proprio nel momento in cui tutto cambia, ti lasciassi andare senza il minimo freno? Non stai forse sprecando l'ora che volge in tuo onore, quando mi dici in faccia, e in presenza della gioventù riunita, che per tutta la mia vita io non sono stato altro che un parassita conversevole?

Un parassita. Infatti: «Erano quelli vere tempre di lottatori?». Oh no, non sono mai stato un lottatore, mai qualcosa di simile! Io non mi sono mai messo con una mano sul cuore e l'altra levata in aria a recitare il Contrat social. Io non ho cantato che certi 'signori' andavano impiccati ai lampioni, né ho auspicato di togliere di giro i grandi uomini perché abbassano il livello medio. Non ho affermato che la repubblica è l'ideale della verità, né ho mai schernito l'umanità oppressa dal suo eterno carico di pene garantendole con voce vibrata che il suo cammino portava a una «mèta bellissima e quanto mai gioiosa»,[1] né ho chiamato idiota o mascalzone chiunque non ci credesse, né mi son messo a gridare: «Guardate bene me che amo!».[2] Ricordo che mi distanziai da tutto questo. Ne consegue che non fui un lottatore. Ne consegue che ero un parassita. Voglio essere moderato:

1. H. Mann, *Zola*, in *EC*, p. 204 / «DwB», p. 1352.

2. Qui Mann ripete appena variata una frase del saggio zoliano del fratello, già citata (si veda sopra, p. 203 e nota 1).

non voglio definire sciatta e avventata oratoria, ingiuria rivoltante e miserabile, quello che le reali proporzioni del *mio* caso consentono di definire solo una piccola ingiustizia. Andava un grand'uomo camminando su e giù per la sua stanzetta, con le mani dietro la schiena, e con voce forse tremante diceva al suo segretario tutto teso alle sue parole: «So benissimo che, per quanto faticosa io abbia saputo rendermi tutta la vita, tutto quello che ho fatto sembra nulla agli occhi di certa gente, proprio perché io ho disdegnato di mischiarmi in consorterie politiche. Per andare a genio a quella gente, sarei dovuto diventare socio di un club giacobino».[1] Posso *rammentarmi* di queste parole, dico solo rammentare e nulla più, nel momento in cui mi dicono che ho vissuto da parassita per tutta la vita?... Il concetto dell'*aiuto al prossimo* mi è stato sempre caro e gradito, da quando mi fu dato di capire che aveva un posto nella mia vita. Non ci avevo creduto, confesso che non ero partito da questo presupposto sociale. Non me lo ero nemmeno sognato di essere in grado di aiutare qualcuno, visto che la mia precarietà mi impegnava già tanto. Oggi so per cento ragioni che col «rendermi faticosa tutta la vita» *ho aiutato altri a vivere.* Aiutare gli uomini a vivere... Questa è, certo, tutt'altra cosa che prendere gli uomini, con voce invasata e vibrata, e metterli nella condizione della rivolta politica, l'unica possibile in Europa, l'unica degna di un uomo; ma che sia qualcosa di peggiore, di meno morale, o anche solo una cosa non tanto sociale, non è affatto detto. Il mio modo di parlare, di far parlare la vita, era piuttosto aspro che dolce, anche se, a dire il vero, l'umorismo e la musica valevano per me come complementari del pessimismo. Un grande artista borghese, Adalbert Stifter, disse in una sua lettera: «I miei libri non sono soltanto opera di poesia ..., ma in quanto rivelazioni morali, in quanto umana dignità rigorosamente attestata, hanno un valore ... destinato a durare più a lungo di quello poetico».[2] Io ho il diritto di affermare la stessa cosa, e mi-

1. Colloquio di Goethe con Eckermann sulla metà del marzo 1832, in *GA*, vol. XXIV, p. 510.

2. È un passo della lettera di Stifter a Joseph Türck in data 22 febbraio 1850 (in Adalbert Stifter, *Briefe*, a cura di Friedrich Seebaß, Rainer Wunderlich Verlag, Tübingen, 1931, 7ª ediz. 1936, p. 125); ritorna in una lettera di Mann a Bertram del 25 dicembre 1917 (cfr. *Briefe an Bertram*, cit., p. 55) e in quella al fratello Heinrich in data 3 gennaio 1918 (cfr. Thomas Mann-Heinrich Mann, *Briefwechsel 1900-1949*, a cura di H. Wysling, S. Fischer, Frankfurt/M., 1968, nuova ediz. ampliata, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M., 1995, p. 175); ne fa cenno anche la lettera ad

gliaia di persone che ho 'aiutato a vivere' lo *vedono* bene, questo mio diritto. La generazione che fra i due secoli decise del successo o dell'insuccesso di uno scrittore, mi diede il benvenuto; per la verità lo diede anche ad altri, spesso peggiori, sicché questo non diceva molto sul valore della mia efficacia, poteva darsi che poggiasse su certe mie qualità lusingatrici, su certe piacevolezze di tono. Ma allora, quando incominciai a scrivere, erano in culla gli uomini che oggi hanno la stessa età del mio romanzo di una decadenza, della novella del borghese poeta. Crebbero intanto, crebbero e avanzarono nella vita, nella difficile vita, in compagnia di quelle opere, e mi hanno fatto sapere che quelle li aiutano a vivere. Mi insegnarono a credere che da quanto io avevo potuto dar loro non irradiava l'incantesimo effimero di una compiacente cortesia, ma autentico *valore umano.* Ed ecco che ora esce fuori una smania politica di vituperio, aggressiva e presuntuosa, e dichiara che io, invece di essere un «lottatore», avevo, da buon parassita, utilizzato a mio vantaggio quello che offriva il potere.

«Come si chiama la sua azione?». Quel che il nostro filantropo, il civil-letterato, neo-patetico e patito della politica si è permesso di fare, quel che ha creduto di potersi permettere, coperto dalla sua grande moralità, è diffamazione quanto mai avventata, incosciente e umanamente irresponsabile. Sostenga pure la superiorità morale di questo tipo di 'politica interna' rispetto all'ira volta verso l'esterno di certe teste calde di patriottismo; ma con nessuno dei nostri contemporanei ragione, giustizia e umanità hanno subìto nella bufera dei tempi un naufragio più grave che con lui.

Amann dell'11 luglio 1918 (cfr. *Briefe an Amann,* cit., p. 61). Thomas Mann aveva 'scoperto' Stifter nel settembre del 1917 (cfr. la sua lettera a Philipp Witkop del 4 ottobre 1917, in T. Mann, *Briefe 1889-1936,* a cura di Erika Mann, S. Fischer, Frankfurt/M., 1962, p. 140) inserendosi nella sfera di interessi di Bertram che, dopo avere dedicato nel 1907 a Stifter la sua tesi di laurea, pubblicò nel 1919 *Georg Christoph Lichtenberg. Adalbert Stifter. Zwei Vorträge.*

> Quando mai l'artista si è curato degli eventi politici del giorno? Egli viveva solo nell'arte sua e in essa sola faceva la sua strada; oggi invece un tempo infausto e greve ha stretto l'uomo in un pugno di ferro, e il dolore lo costringe a dire cose che gli erano state sempre estranee.
>
> E.T.A. HOFFMANN,
> *Pensieri quanto mai distratti*[1]

Concretezza vuol dire libertà, serenità. Tiriamo un gran respiro, ora possiamo tornare a essere 'scientifici', come all'inizio delle nostre considerazioni. E ci chiediamo: Che cos'è la politica?

Ci si risponderà: «La politica è la scienza dello Stato». Oppure, come la definisce un erudito, con estrema, apparente, esattezza: «La politica è un atteggiamento pratico che comprende le regole da esso stesso derivate e mira, sia da parte del governo, sia da quella di determinati gruppi del popolo o anche di singoli individui, alla conservazione o al riordinamento dello Stato esistente». Tali definizioni, tuttavia, sono oggidì superate. Per capire veramente il significato del concetto di 'politica' bisogna determinare quello del suo esatto contrario. Resulta allora che «la politica è l'opposto dell'estetismo». Oppure che «la politica è la salvezza dall'estetismo». O addirittura, detto proprio in termini nudi e crudi: «Essere politico è l'unico modo per non essere esteta». Noi affermiamo e insistiamo che soltanto così oggi si può definire in maniera attuale e adeguata alla situazione il concetto di politica; anche se ci rendiamo ben conto di voler spiegare un'incognita adducendo un'altra incognita – e

1. Ernst Theodor Amadeus Hoffmann, *Phantasiestücke in Callots Manier*, III, 5, *Höchst zerstreute Gedanken* (1814), in *Poetische Werke*, 12 voll., de Gruyter & Co., Berlin, 1957-1962, vol. I, 1957, p. 60.

questa non può essere una spiegazione almeno fino a quando la seconda *x*, il concetto di estetismo, non viene a sua volta determinata... Bene, noi siamo pronti a farlo. Che cos'è l'estetismo? Cos'è un esteta?

Si usa, rispondendo a tale domanda, mettere in primo piano molte componenti non essenziali, accessorie, trascurando invece quella che è la caratteristica effettiva e decisiva; e comunque di solito si dà dell'estetismo un'interpretazione troppo limitativa. Estetismo, per esempio, non è affatto l'amore delle belle lettere, la beata venerazione del bello, l'omaggio alla moda delle belle barbe. Esteta non è chi tiene a 'morire in bellezza', né chi sfoggia espressioni come 'pampini nella chioma'; invece è più che possibile che uno giudichi quel desiderio insopportabilmente lezioso e trovi di assai cattivo gusto quell'espressione, pur essendo un esteta della più bell'acqua. Né bastano a cogliere appieno ed esaurire il concetto di estetismo quella mancanza di cordialità e umanità, quella saggia mescolanza intellettuale di trivialità e raffinatezza o di raffinatezza e brutalità, che sono gli ingredienti di certe opere d'arte moderne o non più tanto moderne. Estetismo come contrapposto alla politica – giacché soltanto nell'ambito di questa antitesi il concetto si ridesta oggi a vita attuale! – Estetismo è piuttosto... Ma cediamo la parola agli esempi.

Esteta è, per prendere il primo caso che càpita, *Schiller* là dove, ne *La sposa di Messina*, per bocca di un corifeo, esalta la pace con le più insinuanti parole, la paragona a un soave fanciullo, adagiato sulla sponda di un cheto ruscello in mezzo ad agnelli capriolanti, che trae dal suo flauto i suoni più dolci, mentre approfitta – o abusa – subito dopo dell'occasione per parlare, con lo stesso slancio poetico, della guerra, per spiegare che anch'essa ha i suoi titoli d'onore, per chiamarla «matrice degli umani destini», prorompendo in quel vero e proprio inno all'eccidio, in quei versi di falsa moralità che citai attirandomi tanta ira da Romain Rolland.[1] In quel punto Schiller è, ripetiamolo, esteta, perché lì non è politico, di nessun tipo, né buono né cattivo. Se avesse incensato la guerra e tacciato di queruli e codardi i pacifisti, allora sarebbe stato un cattivo politico, perfido, misantropo e comunque da combattere. Se al contrario si fosse messo a cantare la lode della pace perpetua, stimmatizzando la guerra

1. Cfr. F. Schiller, *Die Braut von Messina*, atto I, scena VIII, in *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. II, pp. 278-79. Si veda anche sopra, p. 183.

come ricaduta in uno stato di umanità inferiore, allora avrebbe agito da buon politico, illuminato e degno di ogni plauso. Ma la sua capacità di toccare il fondo della guerra e della pace con la stessa *dilettantesca* immedesimazione, con uguale amore e libertà di visione: questo era, appunto, estetismo, era la mancanza di princìpi, propria – lasciatemelo dire – del parassita.

A differenza di Schiller, il cui estetismo a tratti *sembra* essere messo in dubbio dal suo moralismo, *Flaubert* è noto a tutti come l'esteta per eccellenza. Sarebbe tuttavia da superficiali credere che tale fama gli venga dalla sua prosa d'arte diamantata e soppesata con bizzarra accuratezza. Essa infatti non è che un sintomo, e forse nemmeno quello, poiché un bello stile è ugualmente indicativo di un'autentica natura politica degna di plauso e ben disposta verso l'umanità. No, qualcos'altro conferisce a Flaubert il marchio dell'esteta; per esempio il suo rapporto con due personaggi, il farmacista e il prete, in *Madame Bovary*, nel punto in cui, vegliando la salma di Emma, hanno un violento urto di idee, l'urto fra la famosa concezione del mondo del signor Homais e quella del prete di campagna. Emma, la povera peccatrice, è appena morta in quelle pagine severe, terribili, grandiose che precedono. «"Visto che Dio sa in ogni momento di che cosa abbiamo bisogno, a che serve pregare?". – "Non è forse cristiano, Lei?". – "Io ammiro il cristianesimo, fu il primo a sopprimere la schiavitù ...". – "Non stiamo parlando di questo. La Bibbia...". – "Ma lasci stare la Bibbia! I gesuiti ..."». Di tanto in tanto entra nella stanza Carlo Bovary, attratto dalla salma, e li interrompe. È lui il marito della morta, e questo sembra in certo senso elevarlo al di sopra del diverbio di quelle buone lane. Ogni volta che entra, la sua apparizione impone rispetto e serietà. «Appena Carlo lasciava la stanza, i due riprendevano il loro argomentare. "Legga Voltaire!" diceva l'uno. "Legga Holbach! Gli enciclopedisti!". – "Si legga le lettere di certi ebrei portoghesi" faceva l'altro. "E i *Fondamenti del cristianesimo* di Nicolas!". – Eccitati, accesi in viso, cercavano di sopraffarsi, sbraitando insieme ognuno per suo conto. Bournisien era sconcertato dalla temerarietà del farmacista, Homais sorpreso per il corto ingegno del prete. Erano ormai vicini a offendersi ...». Finalmente si addormentano. «Stavano seduti l'uno di fronte all'altro, le pance protese in avanti, i volti enfiati e fitti di rughe. Dopo quel loro cupo tumulto, una stessa debolezza umana tornava a unirli, immobili accanto all'immobile salma che pareva

dormire. Venne ancora Carlo, non li volle svegliare. Venne per l'ultima volta, per congedarsi da *lei*».[1] – Non aggiungo altro. L'estetismo è evidente, giacché chi ci perde, e in modo assai scandaloso, qui è la politica.

Anche *Schopenhauer*, a ogni passo, tradisce la sua natura di esteta; nei due punti che sto per citare, lo fa, è vero, senza lasciarsi andare troppo, semmai con una concisione paradigmatica. Parla della gloria, di imprese compiute come mezzi per giungere alla gloria: le quali, dice, si suddividono in *azioni* e *opere*, e ognuna di queste due strade che portano alla gloria ha i suoi vantaggi e svantaggi. «La differenza essenziale sta nel fatto che le azioni hanno vita effimera, mentre le opere restano. Anche l'*azione* più nobile ha un influsso limitato nel tempo; l'*opera* geniale, invece, vive e agisce, edificante e benefica, per sempre. Delle azioni rimane solo il ricordo che si fa sempre più fievole, viene deformato, trascurato, a poco a poco cancellato, se non lo riprende la storia, tramandandolo, ormai pietrificato, ai posteri. Le opere invece sono già di per sé immortali e possono, specie la letteratura, sopravvivere all'infinito». Schopenhauer nota a piè di pagina che comunque non si fa un bel complimento a un'opera quando la si voglia nobilitare chiamandola, com'è uso ormai, una grande azione. Le opere infatti, prosegue, sono di qualità ben superiore in quanto frutti dell'intelligenza, dell'intelligenza *pura e innocente*, che esala come profumo dal mondo della volontà.[2] – Questo per quanto riguarda il primo punto. Nell'altro, Schopenhauer dice: «La natura non usa fare come i poeti da poco, i quali, nel raffigurare un mascalzone o un mentecatto, procedono in maniera così grossolana e faziosa che si intravvede dietro a ogni tipo del genere l'autore stesso intento a sconfessare di continuo ogni loro opinione e ragionamento, lanciando il grido d'allarme: "Questo è un mascalzone, quello è un mentecatto; non dategli retta". La natura si comporta come Shakespeare e Goethe, nelle cui opere ogni personaggio, fosse il diavolo stesso, quand'è in primo piano e parla, *ha ragione lui*, perché *è concepito in modo così oggettivo* che noi ci sentiamo attratti da lui e costretti a una personale compartecipazione: infatti, come le opere della natura, è nato e sviluppato da un principio interiore, grazie al quale quello che dice e fa ci sembra natu-

1. G. Flaubert, *Madame Bovary* (1857, 1873), parte III, cap. IX, in *Oeuvres*, ed. cit., vol. I, nuova ediz. 1951, pp. 626, 627 e 629.

2. A. Schopenhauer, *Aphorismen zur Lebensweisheit*, in *SW*, vol. V, p. 417.

rale e pertanto necessario».[1] – Non si può, credo, andare più in là in fatto di estetismo antipolitico che dichiarando estetizzante la natura stessa.

Esteta – non politico – è addirittura *Tolstoj* là dove, alla fine del suo racconto *Lucerna*, erompe nelle parole: «Che misera creatura e infelice è mai l'uomo che sente il bisogno di soluzioni positive e si trova invece buttato in quest'oceano eternamente agitato e senza rive, l'oceano del bene e del male, dei fatti, delle ponderazioni e delle contraddizioni! ... Magari l'uomo imparasse finalmente a non giudicare e pensare in modo così preciso e decisivo, a non dare sempre una risposta alle domande che gli vengono fatte solo per restare eternamente domande! Magari si accorgesse che ogni suo pensiero è insieme giusto ed errato! Errato, perché l'uomo ha un orizzonte limitato, non riesce a cogliere la verità intera nella sua totalità; giusto, perché comunque in esso si esprime un aspetto delle umane aspirazioni. Gli uomini hanno squadrato in settori questo caos ondeggiante in eterno e senza sponde, mescolanza confusa di bene e di male, hanno tracciato in questo mare immaginarie linee di confine e si aspettano che le acque si dividano. Come se non esistessero milioni di altri parcellamenti da diversi punti di vista e su piani diversi! ... La civilizzazione è il bene, la barbarie il male; il bene è la libertà, il male la coercizione. Questa immaginaria prescienza annienta, nella natura umana, la beata e innata, istintiva tendenza verso il bene. Chi può mai definire la libertà, il despotismo, la civilizzazione e la barbarie? Dove sono i confini tra questi concetti? Chi dispone nell'anima di una misura del bene e del male tanto sicura da poter valutare con quella anche i fatti più fuggevoli e intricati? Chi ha mai visto uno stato di cose dove il bene e il male non siano mescolati? ... Infinita è la bontà e la saggezza di colui che ha permesso, anzi imposto tutte queste contraddizioni. Solo a te, poi, misero verme, che con audacia insolente ti arrischi a penetrare il segreto delle sue leggi e dei suoi consigli, solo a te le contraddizioni sembrano tali. Egli sta a guardare indulgente dalla sua altezza vertiginosa, rutilante, dilettandosi dell'infinita armonia nella quale vi muovete tutti in eterna contraddizione».[2] – Che roba fiacca

1. *Ibid.*, p. 482.

2. L.N. Tolstoj, *Iz zapisok knjazja D. Nechljudova. Ljucern* (Dalle memorie del principe D. Nechljudov. Lucerna; 1857). Cfr. anche la traduzione italiana di Giacinta De Dominicis Jorio, *Lucerna*, in *Primi racconti*, a cura di Eridano Bazzarelli, Mursia, Milano, 1985, pp. 358 e 359.

e dubbia è questa! E che falsa trasfigurazione! E i contadini che patiscono la fame? Si possono forse sfamare con questa «infinita armonia»? Non sono certo ragionamenti malinconiosi e concilianti come questi che portano all'azione politica!

Strindberg racconta: «Il maestro di posta e il direttore di quarantena, peraltro, non guardavano gli uomini e la vita dallo stesso punto di vista, poiché il primo era un deciso fautore della sinistra, il secondo invece un uomo sempre scettico; ciò nonostante riuscivano a conversare piacevolmente ... Lo sguardo aperto ai vasti orizzonti del direttore di quarantena si manifestava ogni tanto in qualche rimbrotto di questo stampo: "Voi uomini di partito somigliate ai gatti che hanno un occhio solo. Taluni vedono solo con l'occhio sinistro, altri solo con quello destro, e perciò non avrete mai una visione *stereoscopica* delle cose, bensì sempre appiattita e comunque parziale"».[1] – Basterà questo esempio? In fondo al suo romanzo *Bandiere nere* lo stesso autore dice: «Come poeta tu hai il diritto *di giocare con i pensieri, di imbarcarti in esperimenti con questo o quel punto di vista,* ma senza legarti a nulla, perché il clima che ci vuole al poeta è quello di un'incondizionata libertà».[2] – Basta *questo*? No, non lasciatevi imbrogliare, non basta affatto per provare che Strindberg col suo spirito e la sua personalità abbia fatto parte veramente dell'estetismo europeo che Ibsen ha incarnato nella sua *Edda Gabler*; – così come quello che abbiamo citato di Schiller, di Flaubert, di Schopenhauer e Tolstoj non basta, parlando seriamente, per imprimere loro il marchio dell'esteta: infatti, nemmeno Flaubert – e credo di averlo già accennato – merita questo appellativo nel senso stretto, negativo e vano della parola. Penso tuttavia che gli esempi da me riportati valgano a rendere evidente cosa significa

1. August Strindberg, nella cornice ai due «racconti del direttore di quarantena», *Karantänmästarns Berättelser,* contenuti, con altre prose e poesie, in *Fagervik och Skamsund* (1902). La traduzione tedesca, assai libera, di Emil Schering, incorpora tale cornice nel primo dei due racconti citati, pubblicato, col titolo *Quarantäne,* senza il secondo, insieme ad altre due prose dell'autore, in *Drei moderne Erzählungen,* G. Müller, München, 1906, 6ª ediz. 1917, pp. 245-318; per la citazione, cfr. p. 252.

2. A. Strindberg, *Svarta fanor* (1907), cap. XXII. Il romanzo fu tradotto subito in tedesco da Emil Schering, *Schwarze Fahnen,* G. Müller, München, 1908; per la citazione, cfr. p. 366. Cfr. anche la traduzione italiana di Maria Cristina Lombardi, *Bandiere nere,* in *Romanzi e racconti,* Mondadori, Milano, vol. II, a cura di Ludovica Koch con la collaborazione di Lars Dahlbäck, 1994, pp. 1136-37.

estetismo come contrapposto alla politica: ed è solo in questa antitesi – diciamolo un'altra volta – che oggi quel concetto si ridesta a vita attuale.

Nell'asserzione di Strindberg spicca particolarmente la parola «stereoscopico». Potrebbe indurre a interpretare il modo di vedere le cose proprio dell'esteta semplicemente come visione plastica. Ma saremmo lontani dal vero. Esistono dei prodotti dello spirito del tutto incorporei, piani, unilaterali, con una sola prospettiva, che portano ugualmente – magari già nel titolo stesso – i segni inconfondibili dell'estetismo'. *Pensieri di guerra*, per esempio, potrebbe essere un titolo del genere. Si tratterebbe di una limitazione a priori, un ammettere in partenza che quei pensieri sono condizionati, una reservatio mentis, per dirla col termine gesuitico, la riserva di chi sa che necessariamente pensieri di guerra, pensieri cioè pensati in guerra, si distinguono dai pensieri pensati in tempi di pace; e sa anche che *tutto* quello che si dice, per quanto possa essere sentito sul primo momento come assoluto e apodittico e pretenda di mostrarsi tale, resulta invece condizionato e pertanto impugnabile mentre soltanto la sua raffigurazione resulta incontestabile; e sa infine che la splendida superiorità dell'arte su ciò che è puramente intellettuale consiste nella sua polivalenza vitale, nel suo profondo disimpegno, nella sua *libertà* spirituale, quella libertà che intendeva Turgenev quando parlava di libertà... Bisogna capire che una persona che non è abituata a parlare in maniera diretta e ad assumersi ogni responsabilità, bensì a far parlare uomini e cose, una persona che è solita fare dell'*arte non prende mai completamente sul serio* il fattore spirituale, intellettuale, essendo sua prerogativa trattarlo come materiale, come giocattolo, sostenere questo o quel punto di vista, lavorare di dialettica, lasciare che abbia ragione colui che in quel momento sta parlando... Il contenuto intellettuale nell'opera d'arte non viene compreso quando lo si interpreta come fine a se stesso; non è da valutare sul piano letterario – cosa che critici anche molto raffinati a volte o dimenticano o addirittura non sanno; è strumentale ai fini della composizione, pone e afferma se stesso solo in funzione di quella, può essere banale, preso in assoluto e letterariamente, ma ricco di sensi nel giro della composizione. Se volessimo indurre un autore che abbia questa complessione e abitudine, a parlare direttamente, a pensare al di fuori del gioco compositivo, a fare lo scrittore nel senso stretto, egli *da un lato* sentirà gli ostacoli frapposti come una barriera

pressoché insormontabile: anzitutto perché in un caso del genere quasi non sa cosa scrivere, costretto com'è a non far parlare nulla e nessuno, e così gli vien meno ogni sostegno artistico; poi perché, appena non ha più a che fare con figure precise, non sa più che pesci prendere. «Così, in casi simili, ho sempre l'impressione» ammette Turgenev «che si possa benissimo e a buon diritto asserire il diametralmente opposto di tutto quello che dico io. Quando parlo invece di un naso rosso e di una bionda chioma, allora la chioma è bionda davvero, il naso senz'altro rosso; son cose che resistono a qualunque riflessione». *D'altro lato*, proprio il rapporto stranamente allentato di un autore col fatto intellettuale farà magari cadere su di lui un'ombra di apparente mancanza di coscienza, di tendenza alla frivolità, alla dialettica, all'azzeccagarbugli; non abituato a garantire di persona un valore concettuale, anche ora difficilmente giungerà a sentirsi sul serio responsabile, farà parlare se stesso come prima faceva parlare cose e uomini, e nemmeno con questa nuova parte, come già con le altre, vorrà identificarsi in cuor suo. Il detto per cui ha coscienza soltanto chi sta a guardare, mentre chi agisce non conosce scrupoli,[1] trova conferma anche qui, sebbene in modo poco classico e piuttosto intricato: l''esteta' è scrupoloso quando 'fa' qualcosa (quando crea e dà forma), perché il suo modo di 'fare' è talmente libero e sereno da acquistare la dignità e lo stacco della contemplazione; la quale invece gli si volge spesso in azione – anzi, lui forse la conosce e desidera solo come tale –, sicché egli tende all'incoscienza proprio quando sta a guardare.

Ma tutto questo – sento ribattere – non è che scepsi, relativismo, frivolità, debolezza! Soprattutto debolezza, dacché scepsi e relativismo sono il contrario di tutto quello che è geniale, che è forza primitiva, natura, il contrario anche di ogni valore creativo e religioso. Ma ne siamo proprio sicuri? Non c'è forse nel dubbio di Tolstoj sulla validità o meno di quella divisione catastale del «caos» escogitata dall'uomo, una quantità maggiore di religiosità che in una qualsiasi definizione politica di ciò che è bene o male, civilizzazione o barbarie, libertà o coercizione? Non è forse scepsi un termine troppo superficiale e troppo intellettuale per essere rife-

1. «Chi agisce è sempre senza coscienza; nessuno ha coscienza se non chi contempla» (J.W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, 251, in *HA*, vol. XII, p. 399). Scrivendo a Bertram, Mann aveva già, se non smentita, sfumata e discussa questa massima (cfr. lettera del 17 febbraio 1915, in *Briefe an Bertram*, cit., pp. 21-22), cara anche a Bertram.

rito al modo di pensare di Tolstoj, visto che le sue parole sono proprio una critica micidiale di ogni intellettualismo, di ogni linea divisoria tracciata nell'acqua? La scepsi è un atteggiamento a sua volta intellettuale *di fronte* a ciò che è intellettuale; non è anti-intellettualismo, giacché questo presuppone un certo timore reverenziale per l'intelletto stesso, mentre il concetto di scepsi non manca mai di un pizzico di frivolità. Timore reverenziale e dubbio, estrema coscienziosità ed estrema indipendenza: può mai sussistere una simile combinazione? Invece sussiste, poiché *costituisce* l'essenza della visione che l'esteta ha del mondo.

Abbiamo, alla meno peggio, assolto il nostro compito, quello cioè di determinare il concetto di estetismo mediante il suo contrario, vale a dire la politica? Allora, in via indiretta, siamo anche venuti a sapere l'essenziale intorno all'uomo politico; il che, tuttavia, non significa che ci sentiamo dispensati da ogni ulteriore ricerca su questo tipo che senza confronti è più importante dell'esteta e conforme allo spirito del tempo attuale. È evidente che qui non si parla del politico nell'accezione banale e pratica della parola, del politico specializzato e professionista, misero essere corrotto, non certamente creato per fare una parte nell'autentica sfera dello spirito. No, il politico che intendiamo noi è l'uomo dello spirito, anzi dello spirito bello e puro, radicale e letterario; è, per questo, l'uomo della parola, anzi della parola bella e pura, radicale e letteraria. Vediamo davanti a noi il politico delle belle lettere, il politico come letterato e il letterato divenuto politico, l''intellettuale', il 'volontarista', l''attivista' o quanti mai altri titoli onorifici di cui voglia fregiarsi. Ma, a proposito, visto che fra l'altro è un volontarista, che cosa vuole?

Vuole il bene supremo! È della nobile schiatta di quei giovinotti di cui parla Stifter all'inizio del suo *Scapolo*: «Poi viene lo Stato; nel quale si propone la più sconfinata libertà, la più alta giustizia, tolleranza illimitata. Chi si oppone viene sottomesso e vinto ...».[1] Che cosa vuole allora? Vuole, per esempio: la verità, la libertà, la giustizia, l'uguaglianza, la ragione, la virtù, la felicità... Soprattutto la felicità che riassume un po' tutto, l'assoluta felicità di tutti, quella condizione verso la quale l'umanità si è incamminata, battendo una

1. A. Stifter, *Der Hagestolz* (1844), in *Erzählungen. Erster Teil*, 5 voll., Scientia-Verlag, Zürich, 1946-1949, vol. I, 1946, p. 226.

strada luminosa, che sarà la condizione vera e degna dell'umanità e che il politico si affretta a descrivere come «bellissima e quanto mai gioiosa». Psicopompo verso tale mèta è lo spirito: quello del politico, si intende, lo spirito anzi della politica, lo spirito politicizzato, intima, generosa e inscindibile congiunzione di politica e bella letteratura, di sobillazione e di eloquenza. Ma a rendere possibile il dominio dello spirito, di questo determinato spirito, necessita un certo ordine sociale che ancora non è stato pienamente instaurato dappertutto e meno che mai in Germania, un ordine alla cui istituzione devono anzitutto mirare i politici, visto che esso è praticamente il primo gradino, un assaggio della condizione finale «bellissima e quanto mai gioiosa» a cui tende l'umanità. Questo ordine sociale e statale è la repubblica radicale, la repubblica degli avvocati e dei letterati, poggiata sulla filantropia e sull'arte di scrivere... O diciamo magari e meglio: filantropia e arte di scrivere *sono* già la repubblica, poiché repubblica altro non significa che il dominio della politica, la politicizzazione incondizionata e senza residui dei cuori e dei cervelli, mentre a sua volta politica vuol dire proprio filantropia e arte di scrivere... Non possiamo darne una formula più stringente: filantropia e arte di scrivere sono la sostanza determinante della politica, nonché della repubblica, e ancora della letteratura, della civilizzazione, del progresso, del principio umanitario. Tutto questo è una sola e unica cosa. Infatti, non si identificano soltanto, come già abbiamo visto per nostro conto, letteratura e civilizzazione, bensì anche letteratura e politica, anche letteratura e repubblica. E tutta questa unità, splendida e filantropicamente dinamica, di idee e aspirazioni con tutti gli accessori di cui parleremo più dettagliatamente, il politico l'abbraccia con un solo nome, una parola sola, la sua parola preferita, il suo grido di battaglia e di giubilo, la sua formula magica che va iterando senza mai stancarsi, con la perseveranza di un fachiro: la chiama *la democrazia.*

Al lettore attento non sarà sfuggito che qui stiamo tornando a una vecchia conoscenza: infatti, l'eroe che si profila in queste righe, quest'uomo tutto volontà che ci salva dall'estetismo, non è altri che il nostro amico dell'Intesa e fautore della giustizia, lui in persona, il tedesco occidentaleggiante, l'avversario della «singolarità» della Germania, il partigiano della demoretoricrazia che impenna i cuori e nobilita l'uomo, insomma: il letterato della civilizzazione. Infatti, questo capitolo, dopo un'ampia digressione, è in sostanza la conti-

nuazione di quello tra i precedenti battezzato appunto col titolo «Il letterato della civilizzazione». Comunque, prima di dedicarci nuovamente allo studio di questo importante tipo umano, è necessario prevenire ogni eventuale malinteso, distinguendo e sceverando con l'orecchio dell'animo le diverse voci che fanno ressa nel tempo... È la parola stessa 'democrazia' che esige tale precisazione e ci costringe a questa recezione molteplice perché in quel termine si assommano molte voci del tempo producendo, anziché musica, un gran brusio, perché non sanno niente l'una dell'altra.

Abbiamo già vagliato il sarcasmo con cui Schopenhauer rifiuta ogni pathos patriottico (rifiuto che solo nei confronti della lingua tedesca diventa invece accettazione appassionata), e abbiamo stabilito che per lui, come per chiunque allora, patriottismo e democrazia erano la stessa cosa; che non poteva né intendeva essere patriota e «fratello tedesco», non potendo e non intendendo professarsi democratico politico, visto che il suo aristocratico individualismo gli faceva detestare la democrazia. Ci siamo anche ricordati che Wagner non si stancò di dichiarare la democrazia, comunque sentita e intesa secondo un modello occidentale, qualcosa di estraneo, di tradotto, decisamente non tedesco, che anzi la odiò con lo stesso odio che gli ispirava la politica stessa, ogni fatto politico in generale; perché già il fenomeno della politica in sé gli sembrava non tedesco, antitedesco, e nulla era più avverso ai desideri e ai sogni di quest'uomo del '48 della politicizzazione democratica del suo popolo, il quale, secondo lui, era, per le sue doti, chiamato a ben altro, a qualcosa di molto superiore alla politica... Abbiamo potuto constatare d'altronde che gli animi più squisiti dell'epoca borghese tedesca precedente alla bourgeoisie, uomini come Uhland e Storm, non mancavano di una certa passione politica, ma che la loro politicità, vale a dire il loro democratismo, attingeva alla stessa fonte del loro sentimento nazionale, dell'amore per la patria; abbiamo visto che erano politici e democratici in quanto patrioti, e che queste tre parole – politica, democrazia e patria – denotavano per loro, come per tutta la borghesia politicizzata, lo stesso identico pathos, la stessa viva nostalgia e le stesse precise esigenze. È un fatto quanto mai semplice; eppure, in questo momento, vale la pena rilevarlo. La libertà politica, a differenza di quella metafisica, non è altro che la libertà del patriota di impegnarsi nella politica, la sua libertà di adoperarsi a perfezionare lo Stato e di operare in esso. Mentre dunque è ben possibile

in Germania – come dimostrano il caso di Wagner, alcuni altri esempi, e in fondo tutta l'età borghese della nostra storia che fu età di cultura, non di politica – avere sentimento nazionale e nel contempo essere impolitico, anzi antipolitico, non si può logicamente fare l'opposto: non si può, o almeno non si dovrebbe, dimostrare nostalgia per la politica, per la democrazia, e professare nello stesso tempo princìpi antinazionali, antipatriottici. Mazzini, democratico e repubblicano, pioniere, intorno al 1830, dell'odierna guerra dell'Italia contro l'Austria, chiedeva rabbiosamente che si ferisse «l'Austria nel core, togliendole il fiore de' suoi domini»[1] e pretendeva come confini dell'Italia «il cerchio superiore dell'Alpi al nord ... e Trieste all'est».[2] Mazzini è quello che io chiamo un patriota e un democratico. Börne era liberale, nel senso dell'illuminismo politico, in senso radicale; eppure era un patriota, al punto che Heine beffardamente poté dire di lui: «La patria è tutto il suo amore».[3] Herwegh non era solo di sentimento nazionale e non solo patriota, era addirittura imperialista e dedicò alla giovane Germania il suo inno *La flotta tedesca.*[4] Se oggi si vuole essere come loro, se si aspira a essere chiamati politici democratici, bisogna anzitutto dare testimonianza di patriottismo. Ma gridare alla democrazia e tenersi a signorile distanza da ogni sentimento patriottico e nazionale, non ha la minima coerenza. La democrazia non è altro che il diritto di agire come patriota. Libertà e patria sono due cose inscindibili. O non è forse così?

1. Giuseppe Mazzini, *Fratellanza de' popoli* (1832), in *Scritti editi ed inediti*, Cooperativa tipografico-editrice Paolo Galeati, Imola, 1906 sgg., vol. II, *Scritti politici editi ed inediti I*, 1907, p. 282. A Mann «capitò fra le mani» (si veda sotto, p. 397) il primo volume di un'edizione tedesca di scritti politici di Mazzini programmata in 9 volumi (gli altri 8 non resultano essere usciti), *Politische Schriften*, a cura di Siegfried Flesch, Reichenbach'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, vol. I, 1911. Per le citazioni da Mazzini si indicheranno anche in seguito la fonte italiana e, tra parentesi, la pagina della traduzione tedesca (per questa citazione, cfr. *ibid.*, p. 300).

2. G. Mazzini, *Istruzione generale per gli affratellati nella «Giovine Italia»* (1831), in *Scritti politici editi ed inediti I*, ed. cit., p. 45 (trad. ted. cit., p. 101).

3. Heinrich Heine, *Ludwig Börne. Eine Denkschrift* (1840), libro I, in *Sämtliche Schriften*, a cura di Klaus Briegleb (vol. II di Günter Häntzschel, vol. III di Paul Pörnbacher), 6 voll., Hanser, München, 1968-1976, vol. IV, 2ª ediz. 1978, p. 26.

4. L'inno *Die deutsche Flotte* di Georg Herwegh comparve nei suoi *Gedichte eines Lebendigen II* (1843), ora in *Werke in drei Teilen*, a cura di Hermann Tardel, Bong & Co., Berlin, 1909, vol. I, pp. 108-11.

La stragrande maggioranza di coloro che oggi chiedono la politicizzazione del popolo tedesco, vale a dire la democratizzazione dell'organismo statale tedesco, agiscono infatti da patrioti zelanti, anzi, nell'interesse stesso della potenza tedesca. La politica estera ha un valore senz'altro determinante sulle loro aspirazioni nell'ambito della politica interna, anche se a me pare che non abbiano sempre chiaro, o comunque non quanto sarebbe da augurarsi, l'intimo legame o piuttosto l'identità di significato fra 'politicizzazione' e 'democratizzazione'. Nel secondo anno di guerra ho avuto occasione di assistere a Monaco a una riunione preliminare per la costituzione di una 'Società di studi di politica mondiale', una di quelle associazioni che si propongono di diffondere nel popolo tedesco nozioni di politica, senso politico e politico zelo. Una prima idea di fondo da includere nello statuto fu quella dell'assoluta apartiticità, della più completa tolleranza e indifferenza nei confronti dei singoli partiti politici: conservatori, liberali, socialisti che fossero o volessero essere, tutti dovevano essere liberi di aderire a quella associazione intesa a propagare il pensiero politico. Al tavolo mi trovai accanto il corrispondente di un giornale della sinistra liberale. Gli dissi: «Se permette, politicizzazione e democratizzazione sono pur la stessa cosa».

«Infatti, è quel che dico sempre io!» esclamò tutto contento.

«Già, ma quelli del Partito tedesco-conservatore lo sanno quanto Lei,» proseguii «e perciò vanno predicando che la politica guasta il carattere. Questo è un tipico ragionamento dei conservatori; qualche Junker lo ha fatto di recente al Reichstag, suscitando grande clamore. In altre parole, se Lei auspica la democrazia, puntando alla politicizzazione, allora non dovrebbe ritenersi un apartitico né sollecitare l'adesione dei conservatori».

Sul momento almeno non seppe che rispondermi... E mi sembra infatti che quella mia battuta un po' sofistica di allora, che cioè le 'Società di studi politici' sono delle istituzioni sostanzialmente democratiche, la cui tendenza politica a un'apertura totale si riduce a un'illusione consapevole o no, non sia tutta da buttarsi via. A voler essere precisi, la volontà tedesca di politicizzazione, la presa di coscienza di tale necessità, non è affatto nuova né recente; sarebbe perfino sbagliato fissarne come data di nascita solo il giorno della fondazione del Reich e addossare le responsabilità per questa nuova aspirazione alla politica e alla 'realtà' esclusivamente

al suo fondatore Bismarck, come fa di continuo Nietzsche. In modo splendido lo fa per esempio in quel punto dove ipostatizza ironicamente un uomo di Stato che «mettesse il suo popolo nell'imbarazzo di dovere, da quel momento, condurre una politica in grande stile, per la quale esso non ha né le doti naturali né una sufficiente preparazione, sicché gli toccasse sacrificare le sue antiche e solide virtù per amore di una mediocrità nuova e assai dubbia»; e prosegue: «Poniamo il caso che un uomo di Stato condannasse il suo popolo a occuparsi di politica, un popolo che prima aveva ben altro e di meglio da fare e da pensare e che in fondo all'anima sua non riuscisse a liberarsi da un cauto ribrezzo» – squisita, quest'espressione! – «di fronte all'inquietudine, al vuoto e alle diavolerie chiassose e rissose dei popoli che fanno davvero politica; poniamo che lo stesso uomo di Stato riuscisse a svegliare le passioni addormentate e le aspirazioni di quel suo popolo, rinfacciandogli la sua timidezza e il suo gusto di starsene da parte, lo incolpasse di esterofilia e di sognare una segreta infinità, dissacrando quel che più gli sta a cuore, e disorientasse la sua coscienza, coartando il suo spirito e creandogli un gusto 'nazionale': è mai possibile che un uomo di Stato che osasse fare tutto questo, costringendo il popolo a scontarlo per sempre in futuro, ammesso che gli toccasse un futuro, possibile che un simile uomo di Stato venga chiamato *grande*?».[1] Bene, per quanto la costruzione di questa frase sia perfetta, la colpa, la violenza in essa contenute sono arbitrarie, perché è errato fingere che la volontà dei tedeschi nel 1870 sia stata da Bismarck costretta e deviata su una rotta fino ad allora ignota e comunque sgradita; come se Bismarck, di quella volontà, non fosse stato invece il delegato supremo, l'esecutore. Sappiamo benissimo che quella volontà subì un mutamento; ma questo era accaduto prima, almeno dieci anni prima del 1870: già intorno al 1860 la politica di forza di Bismarck e 'l'idea tedesca' convergevano in modo considerevole. La Germania che allora, uscendo da un'èra di idealismo, si avviava a quella del realismo – l'avrebbe fatto anche senza Bismarck –, era matura e disposta a «sacrificare le sue antiche e solide virtù per amore di una mediocrità nuova e assai dubbia»; non c'era bisogno di «condannarla» alla politica, né di «svegliare» le sue aspirazioni. Fu allora che, con grande slancio, iniziò quello

1. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, VIII, 241, in *WS*, vol. II, pp. 706-707.

che si può chiamare la realizzazione, il consolidamento o anche la politicizzazione della Germania; la poesia e la filosofia si ritirarono a vita privata, presero quota le scienze naturali e la storia, e tutte le persone di talento si dedicarono alla fondazione dello Stato tedesco; l'idea della libertà che l'illuminismo liberale era sempre stato disposto a elevare al di sopra di quella dell'unità, fece in seno all' 'Unione nazionale' la sua brava pace col principio prussiano del potere. È ben vero che Bismarck ha «messo in sella» la Germania;[1] ma quella aveva già un piede nella staffa, e sembra proprio che di tutto questo Nietzsche, preso nei suoi sogni musicali e dionisiaci di una nuova cultura, non avesse notato assolutamente nulla.

La sua polemica contro Bismarck e il Reich fondato sulla forza ha per noi, oggi, qualcosa di composito, anzi, di confuso, qualcosa di superato, eppure è nel contempo anche un'anticipazione del futuro; essa colpisce, direi, certe situazioni che in parte non sussistono più come le vide lui, e in parte hanno, probabilmente, ancora da *concretarsi.* Si è scoperto che Nietzsche, abbastanza filosofo per rinfacciare a Bismarck la sua mancata formazione filosofica, ha tradito, nel suo odio per lo statista, il proprio ideale del superuomo; e questo è giustissimo. Il suo comportamento di fronte alla questione nazionale è stato inoltre biasimato come astratto e inconseguente, perché le virtù militari che egli teneva in grande conto, erano legate all'idea nazionale, e tutto il suo internazionalismo in fondo altro non era che una ricaduta nell'illuminismo. È giusto anche questo. Ma quello che Nietzsche aveva in cuore contro Bismarck e il Reich non era lo sdegno verso il militarismo, il despotismo e il potere. Cosa poteva avere, proprio lui, contro il potere? Infatti non aveva nulla contro il potere tedesco; tanto che a un certo punto esprime, per esempio, il desiderio che la Germania si impadronisca del Messico, per imporre sulla terra, attraverso una silvicoltura nuova ed esemplare, un indirizzo nell'«interesse *conservatore*» dell'umanità futura.[2] Invece condusse una duplice lotta. Quando nota: «Èra di Bismarck (èra dell'istupi-

1. «Mettiamo, per così dire, la Germania in sella. Saprà pur cavalcare» (battuta di Bismarck nella seduta dell'11 marzo 1867 al Reichstag nordtedesco, entrata nei libri di storia).

2. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1881 bis Sommer 1882,* 11 (primavera-autunno 1881), 273, in *KGW,* vol. V, tomo II, p. 444.

dimento dei tedeschi) [1]... L'interesse generale ora in Germania è rivolto tutto e solo ai problemi di potere, al commercio e ai traffici d'ogni specie e, ultimo non ultimo, al 'vivere bene' ...»,[2] vibra nella sua protesta quella dello stesso mondo spirituale tedesco, dell'idealismo culturale tedesco o anche, per quanto possa stupire la parola in questa sede, del liberalismo della cultura, il quale condizionò davvero e in modo determinante l'atteggiamento che Nietzsche prese di fronte al Reich di Bismarck, e non lui solo, come credeva, perché in quegli anni altri spiriti, come Mommsen e Virchow,[3] passarono all'opposizione. Il filosofo tedesco in lui, la parte fondamentale e migliore della sua natura, si ribellò contro la situazione tedesca degli anni Settanta e Ottanta, cioè contro l'accostamento e la mescolanza di presunzione nazionale e di reazione materialistica, di corrotto rigoglio economico, di teatro farsesco alla francese e di autosufficienza alla David Strauß,[4] che costituirono l'insegna degli anni successivi alla fondazione del Reich e non soltanto di quelli; la sua protesta era rivolta contro il ribaltamento, l'indurimento e l'adulterazione di una cultura senza Stato, trasformata così in uno statalismo senza cultura, era insomma la protesta di un 'borghese' nel senso più tedesco della parola.

Fu facile contentezza filistea, se dieci anni prima della guerra questa parte della critica di Nietzsche al Reich apparve come superata? In una replica, indirizzata a me stesso, ho fatto tutte le concessioni possibili alla teoria dell'indurimento e del disumanamento della Germania. L'ho fatto un po' accademicamente, visto che il mio risveglio alla vita spirituale e consapevole avvenne in tempi già nuovi e diversi: capitò infatti negli anni Ottanta, gli anni della rivoluzione letteraria e dell'irrompente naturalismo. A diciotto anni ero collaboratore della «Gesellschaft» di Conrad,[5] racconti di

1. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 bis Herbst 1887*, 2 (autunno 1885-autunno 1886), 198, in *KGW*, vol. VIII, tomo I, p. 162.

2. *Ibid.*, frammento 2, 5, p. 66.

3. Rudolf Virchow (1821-1902), patologo eminente, fu uno dei fondatori del Partito progressista (1861). Non meno che di Bismarck fu oppositore del Centro cattolico. È sua l'espressione 'Kulturkampf'.

4. David Strauß (1808-1874), filosofo e teologo, demitizzatore dei Vangeli (*Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 1835-1836) e dei dogmi cristiani (*Die christliche Glaubenslehre*, 1840-1841).

5. «Die Gesellschaft», rivista di avanguardia, fondata nel 1885 a Monaco da Michael Georg Conrad (1846-1927, narratore e pubblicista), cessò le pubblicazioni nel 1902. Di Thomas Mann pubblicò: *Zweimaliger Abschied*

me ventenne venivano pubblicati sulla rivista «Neue Deutsche Rundschau» che da poco era nata dalle ceneri della berlinese rivista d'assalto «Die freie Bühne»,[1] e il cosmopolitismo letterario – anche se non psichico – de *I Buddenbrook* mi caratterizzava come vero rampollo di quell'epoca, epoca di rivoluzione culturale, la cui sostanza era giusto l'opposizione a quella Germania che il solitario Nietzsche aveva tanto ingiuriata. È vero, persone come me non hanno mai odiato o negato Bismarck, ero sempre poco incline a contrapporre, al modo dei querimoniosi stranieri e del letterato tedesco della civilizzazione, Goethe a Bismarck. Mi sembrava ingenuo non riconoscere l'uno nell'altro, vedevo in Bismarck una potente espressione della natura tedesca, un secondo Lutero, uno fra i maggiori eventi nella storia delle grandi esperienze che i tedeschi hanno fatto di se stessi, una superba realtà tedesca contrapposta a sfidare l'antipatia europea. Tuttavia, questo riconoscimento di Bismarck andava soltanto alla sua personalità; contro la sua opera o lo spirito di tale opera o almeno contro l'attività di questo spirito in campi dove, secondo me, non aveva nulla da cercare, presi posizione anch'io, e posso addurre come esempio la mia critica al ginnasio neotedesco (*I Buddenbrook*) [2] divenuto prussiano e disumano.

Non prendeva forse piede già con 'la più giovane Germania', alla quale in fondo appartenevo, un movimento che da allora non ha più subìto arresti di sorta? Non era per caso l'onda di un nuovo idealismo? Da cui però lascio fuori le nuove leggi sociali. Ritengo che sia molto tedesco unire una certa pulizia sociale alla profonda avversione per ogni sopravvalutazione della vita sociale. Comunque non è male leggere che, all'inizio di questo secolo, un tedesco-americano poteva vedere nella giustizia sociale l'ideale della Germania odierna, nell'attività sociale l'esigenza primaria della nuova educazione tedesca. Pure, la politica sociale, l'ideale

(ottobre 1893), *Gefallen* (ottobre 1894), *Siehst du, Kind, ich liebe dich* (gennaio 1895), *Monolog* (1899), *Luischen* (1900).

1. Sulla «Neue Deutsche Rundschau», nata nel 1894 dalla «Freie Bühne für modernes Leben» fondata nel 1890 da Otto Brahm, Thomas Mann pubblicò: *Der kleine Herr Friedemann* (maggio 1897), *Der Bajazzo* (settembre 1897), *Tobias Mindernickel* (gennaio 1898), *Der Kleiderschrank* (giugno 1899), *Tonio Kröger* (febbraio 1903); dal 1904 la stessa rivista si chiama «Die neue Rundschau» (dal 1963, senza articolo, «Neue Rundschau»).

2. Cfr. T. Mann, *Buddenbrooks*, parte XI, cap. II, in *GW*, vol. I, pp. 700 sgg., in particolare p. 722. Mann ritornerà altre due volte sul tema (si veda sotto, p. 288 e soprattutto p. 572).

dell'assistenza pubblica, sono cose di secondo ordine; qui era in gioco qualcosa di più spirituale. Si trattava, infatti, dello spirito tedesco che ritrovava se stesso, di una sua qualche rigenerazione, di una direzione da prendere o da cambiare, di un decadere delle scienze naturali in ogni loro più alta accezione, per quanto proprio allora si stesse gloriosamente compiendo la marcia trionfale dell'illuminismo monistico; era una riaffermazione della filosofia, la ricerca e la ripresa di un legame con le tradizioni idealistiche del pensiero tedesco, un nuovo ansioso cimentarsi nella sfera religiosa, l'aprirsi di nuove possibilità anche per la mistica stessa. Era o non era così? Gli scritti di Scheler non avevano più molto in comune con i 'vangeli da banco d'osteria'. E poco prima della guerra, anzi, quasi già *in* tempo di guerra, nel 1914, è uscito un libro che a me sembra riassumere e rappresentare in una sorprendente sintesi spirituale la più recente Germania, la Germania che doveva entrare in guerra e non era più quella del 1875: *Problemi capitali della cultura moderna* di Emil Hammacher,[1] il giovane filosofo di Bonn caduto in Francia, che vorrei poter chiamare il mio amico postumo...

Nietzsche però continua notando: «... l'avvento dell'idiozia parlamentare, dell'abitudine di leggere i giornali e di un letterario mettere il becco da parte di ognuno su ogni cosa ...,[2] l'avvento poco resistibile dell'uomo democratico e il conseguente istupidimento dell'Europa e il rimpicciolirsi dell'uomo europeo ...».[3] E con questa continuazione, con la piega che qui prende la sua critica al Reich – per quanto anche in tale opposizione si riaffermi quella di tutto il mondo spirituale tedesco, e anzi nell'«*interesse conservatore*» –, con questa continuazione di quanto sopra citato ci troviamo d'un tratto in una sfera del tutto diversa; qui Nietzsche non solo non sembra superato, come poteva anche sembrare all'inizio, qui la sua polemica addirittura *anticipa* uno sviluppo che egli vide come necessaria conseguenza dell'opera di Bismarck, uno sviluppo, tuttavia, che allora si trovava ai suoi primi, poco visibili inizi e che solo dopo il tramonto dell'èra bismarckiana poteva rivelare con chiarezza, in un'epoca nuova della civilizzazione tedesca e dell'imperialismo, il suo

1. Si veda sopra, p. 224 e nota.

2. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Herbst 1885 bis Herbst 1887*, 2 (autunno 1885-autunno 1886), 5, in *KGW*, vol. VIII, tomo I, p. 66.

3. *Ibid.*, frammento 2, 10, p. 68.

significato e la sua mèta: lo sviluppo della Germania verso la *democrazia.*

Ancora una volta bisogna stare attenti e non fraintendere o non intendere solo superficialmente questa parola; altrimenti qualcuno ci potrebbe domandare cosa mai ci sia ancora da temere o da esigere riguardo alla democratizzazione del mondo. Infatti, differenze di poco conto nelle forme di governo non impediscono che il mondo oggi sia democratizzato fin dentro all'angolo più remoto, che la democrazia non abbia più da lottare ma trionfi, che anche nella Russia zarista si parli, e a ragione, della «nostra società democratico-borghese»; dico a ragione, visto che viviamo in un'èra della produzione che rende omaggio al principio dell'utilità, èra che ha la sua molla principale nella corsa impetuosa al benessere e in cui signoreggia il denaro, distribuendo a piacere rango e posizione sociale. Plutocrazia e entusiasmo per la prosperità: se questa è la precisa definizione della democrazia, si potrebbe comunque far presente che, anche in questo, la Germania ribelle è rimasta un po' indietro rispetto allo sviluppo generale; era, tuttavia, questa Germania, vera figlia del suo tempo, e tale si dimostra fedelmente tutt'oggi. Quale spirito fa nascere la speculazione, il mercato nero in guerra, se non quello della democrazia, che ha elevato a sommi valori il denaro, il guadagno e gli affari in genere, inculcandoli anche nei governanti che esitano a intervenire contro l'impudenza speculativa per una riverenza infinita davanti a tutto quel che è affare? Per quanto riguarda invece la libertà politica, resulta, anche guardando le cose da posizioni meno alte, che essa ormai oggi domina dappertutto quasi nella stessa misura, e avrà ben ragione Gustaf Steffen, il sociologo svedese, quando dice che la Germania «realizza a suo modo, sia col suo esercito sia coi numerosi esempi di auto-amministrazione dei suoi comuni, città e Stati confederati, un quantum di democrazia non inferiore» a quello delle nazioni occidentali.[1]

Ma non di questo si parla, quando si va predicando e invocando la politicizzazione, la democratizzazione della Germania, visto che non si dovrebbe invocarla con tanta insistenza se già fosse tutta raggiunta o per lo meno progredita assai. Si tratta piuttosto di un vero mutamento nella

1. Gustaf Fredrik Steffen (1864-1929), sociologo svedese, politico della socialdemocrazia, pubblicò nel 1916 in Germania (Diederichs, Jena), nella traduzione tedesca di Margarethe Langfeldt, il volume *Demokratie und Weltkrieg.*

struttura dello spirito tedesco, di una tendenza a rendere la Germania 'libera e uguale' non tanto all'interno quanto verso l'esterno, nei rapporti internazionali, di un processo di adeguamento al mondo europeo non tanto su un piano economico o politico quanto su quello spirituale, di un graduale livellamento di tutta la cultura nazionale in nome di una civilizzazione del tutto omogenea; si tratta anzi e niente meno che della realizzazione totale e dell'instaurazione definitiva dell'impero mondiale della civilizzazione del quale parlammo all'inizio di queste considerazioni. Nietzsche – nonostante il suo internazionalismo che non conosce o non riconosce il fenomeno nazionale situato a mezza strada tra l'individuo e l'umanità; nonostante l'appoggio dato da lui stesso a tale sviluppo con la sua particolare opera di scrittore, di prosatore europeo –, Nietzsche era abbastanza tedesco e dimostrava un «*interesse conservatore*» abbastanza vivo alla singolarità e alla renitenza della Germania per opporsi nella forma più decisa al processo di livellamento che risaliva, come seppe vedere, alle basi politiche gettate da Bismarck.

Questo resulta con piena evidenza da tutte le sue dichiarazioni sul destino politico e spirituale della Germania. La protesta contro la *nazionalizzazione* della Germania, nella quale scorgeva al tempo stesso una *de*nazionalizzazione, l'internazionalizzazione del suo paese e il suo democratizzarsi, serpeggia dalle prime fino alle ultime sue opere, ed è una protesta in nome della filosofia contro la politica – in altre parole una protesta oltremodo tedesca, per la quale Nietzsche poteva sembrare semmai «inattuale», ma non certamente estraneo alla Germania; era anzi il labbro stesso della nazione, identificandosi in pieno col pensiero e la volontà di più schietta impronta tedesca. Nell'anno 1870 morì a Thorn in Prussia un uomo strambo di nome Bogumil Goltz, umorista, filosofo e critico del suo tempo, uno scrittore che molto ha fantasticato e scritto intorno alla Germania e al carattere tedesco, pubblicando fra l'altro: *I tedeschi, Per la caratterizzazione e la storia naturale del genio tedesco,* eccetera.[1] A un certo punto dice: «Mentre nelle nazioni latine e slave solo la 'massa' offre un profilo ben delineato e lei sola si sente popolo, il tedesco mostra invece come individuo una

1. Bogumil Goltz (1801-1870), scrittore, filosofo, etnologo. Opere principali: *Buch der Kindheit* (1847), *Ein Jugendleben* (1852), *Zur Physiognomie und Charakteristik des Volkes* (1859), *Die Deutschen* (1860; 2ª ediz. 1864 col titolo, leggermente diverso da quello indicato da Mann, *Zur Geschichte und Charakteristik des deutschen Genius*).

particolare fisionomia dello spirito, una coscienza del divino e un'indole in cui vive e si incarna la storia dell'umanità. È più facile farsi un'idea delle rispettive nazioni dopo aver visto una dozzina di francesi, russi, polacchi e italiani, che cogliere la sostanza del popolo tedesco dopo avere scrutato e studiato migliaia di tedeschi ... L'uomo tedesco è un mondo a sé stante in ogni individuo, è 'qualcuno' più di ogni altra persona; è uomo di carattere nel vero senso della parola, già per il semplice fatto che, confrontato con gli individui di altre nazioni, si rivela sempre una persona con un suo profilo, un genio, un originale, un uomo tutto sentimento, *non una comparsa, un animale sociale o politico* alla maniera dei francesi, i quali a loro volta si rivelano personaggi senza carattere né sentimento appena si considerano non più come nazione bensì come singoli individui ... *La nazione tedesca non può avere carattere nel senso delle altre nazioni*, perché attraverso la letteratura e attraverso una formazione razionale essa ha raggiunto la purezza e l'universalità di un popolo di statura mondiale, nel quale l'umanità intera comincia a riconoscere il suo maestro ed educatore. Infatti noi siamo, eravamo e rimarremo i maestri, i filosofi, i teosofi, gli insegnanti di religione per l'Europa e il mondo intero. Qui sta il nostro genio, la nostra ideale unità nazionale, l'onore e la missione *che non dobbiamo cedere in cambio di quella cosa o fantasma che i francesi o gli inglesi chiamano nazione.* Noi siamo e rimarremo un popolo cosmopolita di importanza storica mondiale in un senso più alto del comune, e già per questo non possiamo diventare un popolo vanaglorioso, branco nello steccato, ammassato e rognoso come un popolo che, a mo' delle oche selvatiche, *vola nella formazione della A maiuscola* e, come fanno i francesi e i polacchi, *a ogni comizio di piazza si acconcia a una rivoluzione per prova o a una repubblica che dura un giorno*».[1]

Queste frasi sono state scritte negli anni Sessanta, vale a dire quando lo spirito tedesco, nell'ambito delle associazioni nazionali, faceva di sua iniziativa gli approcci per farsi condannare alla politica da Bismarck. Ho voluto citare già ora questo passo a me caro, perché vorrei che desse risonanza a quanto andrò ancora dicendo intorno all'argomento della politica. Per tornare a Nietzsche: sarebbe stato indubbiamente contrario al suo gusto critico definire ogni tedesco

1. B. Goltz, *Zur Geschichte und Charakteristik des deutschen Genius. Eine ethnographische Studie*, 2 voll. in uno, O. Janke, Berlin, 1864, vol. I, pp. 2-4.

un genio, un originale, un uomo tutto sentimento, ogni francese invece un personaggio senza carattere né sentimento; è indubbio tuttavia che la sua personale opinione sulla Germania coincide in tutti i punti essenziali con quella del buon Bogumil Goltz. Quello che Nietzsche – che si definì «l'ultimo tedesco impolitico»[1] – odiava in Bismarck, non era certo il fatto che quello statista fosse un grande, un signore, un dominatore, e come tale costituisse un'offesa per tutti gli uomini mediocri. Lo odiava e dubitava della sua grandezza, anche se non della sua potenza, perché lo vedeva impegnato a quel mutamento della struttura spirituale della Germania, alla sua nazionalizzazione e politicizzazione, e per conseguenza a renderla democratica e stupida: tutto secondo i dettami dell'omogenea civilizzazione. Questo è evidente; ma non è meno evidente che la stragrande maggioranza di coloro che chiedono a gran voce la politicizzazione e l'educazione del cittadino allo Stato per ragioni patriottiche, non tengono presente, come sarebbe desiderabile, questa concatenazione dei vari aspetti. Invece quello che conta in fondo è soltanto saper distinguere con chiarezza ciò che è necessario da ciò che è auspicabile, senza mettersi subito ad acclamare con entusiasmo cieco e fatalistico ciò che è necessario come se fosse l'auspicabile.

Un gigante mise in sella la Germania: ora essa deve cavalcare per non cadere. Questa frase mi sembra la perifrasi pacata e precisa, al di là di quanto sia o non sia auspicabile, di quello che io chiamo la necessaria conseguenza dello sviluppo. Coloro che oggi vogliono una Germania democratica accampano questa loro pretesa, che il cancelliere del Reich promette di soddisfare, non per ragioni di dottrina, teoriche, bensì per ragioni assai pratiche: cioè perché la Germania possa, primo, vivere e, secondo, vivere come potenza dominatrice; privilegio che, stando alla loro intima convinzione, le spetta di pieno diritto. Tali ragioni però, che si rifanno all'interesse a vivere e dominare, non rientrano nella politica interna bensì in quella estera, perché la politica interna in senso stretto è sempre dottrinaria, moraleggiante, per non dire piena di virtù, non coltiva rapporti di sorta con l'idea del dominio e solo un legame assai malfermo con quella della vita: preferendo vivere di un'idea radicale, si preoccupa esclusivamente della sua magnanima realizzazione. In Germania non si tratta di questo. Semmai la tesi de-

1. Si veda sopra, p. 159 e nota.

mocratica assume un carattere teorico, di politica interna, in quanto rientra in formule come questa: «La guerra ha confermato il popolo tedesco come uno 'Staatsvolk', come un popolo con intenso sentimento dello Stato. Ne consegue logicamente la rivendicazione di un '*Volksstaat*', uno Stato di popolo, che renda giustizia all'alto livello politico e morale e al civico senso dello Stato propri di un tale popolo». Questa è la voce savia e seria del nazional-democratico tedesco, ben lontana dal suonarmi male all'orecchio, al quale infatti non sfugge minimamente quanto la buona e savia definizione di 'Stato di popolo' sia diversa, nel tono e nel contenuto, dalla parola 'democrazia' con tutti i suoi misticheggianti semitoni. Qui dunque l'aspirazione a un Reich democratico si giustifica moralmente in quanto la democratizzazione, cioè la politicizzazione della *nazione* viene considerata un fatto internamente compiuto, il cui riconoscimento da esprimersi in organi istituzionali è solo una questione di sincerità di fronte ai fatti. Una riforma in senso democratico della costituzione dello Stato appare in questo caso una semplice e logica conseguenza morale della politicizzazione del popolo, che a sua volta è frutto della guerra... Ma la premessa è davvero salda e ben fondata? Verrebbe da dubitarne. *Verrebbe voglia di dubitare* che il popolo tedesco, nel giro di soli trenta mesi, sia diventato davvero un «popolo effettivamente politico», il cui grado di maturità esiga ormai quelle istituzioni che a tali popoli sono conformi e proprie. D'altronde le argomentazioni di questi patrioti democratici partono un po' 'dall'esterno', anche là dove sembrano riferirsi alla politica interna; sono di natura pratica, proprie di uno stato di necessità. Si dice per esempio: «Dobbiamo fare politica popolare, vale a dire una politica il cui soggetto – non l'oggetto – sia il popolo; una politica popolare per il bene del Reich, per conservarlo, insieme allo Stato, *forte* e vitale». È significativo, anche se non proprio logico, che qui la forza venga prima della vitalità; l'idea della potenza non segue semplicemente le orme di quella della vita, ma le viene addirittura, per amore di chiarezza, anteposta e preposta quale suo significato e scopo. Il discorso può continuare a un dipresso così: «Il Reich è riuscito a superare l'immane prova di resistenza impostagli dalla guerra unicamente perché, nella bufera dei tempi, Stato e popolo sono diventati un unico organismo. Ma i compiti che ci assegnerà la pace non saranno meno onerosi e potranno essere assolti solo nel caso che ci sia concesso di trasferire le conquiste fatte in tem-

po di guerra nei tempi di pace, che rimanga intatta l'unità fra popolo e Stato. Una vera forza interiore è il presupposto di ogni politica estera efficace, quale dovrà essere necessariamente dopo la conclusione della pace. È indispensabile insomma una vita dello Stato improntata esclusivamente all'idea del massimo rendimento nazionale, cioè una vita politica che il popolo possa considerare creazione sua propria e alla quale possa partecipare e collaborare in virtù di precisi diritti politici. Noi auspichiamo un tale ordinamento statale non in nome di una qualche teoria o dottrina, bensì in nome della vita e dei compiti di portata mondiale che, crediamo saldamente, l'esito della guerra saprà confermare al nostro popolo. Sia dunque l'educazione civica l'educazione per eccellenza: noi affermiamo infatti che essa abbraccia tutti gli scopi e le mète della formazione dell'uomo senza alcun residuo! La politicizzazione, la democratizzazione di tutti gli spiriti e di tutti i cuori è necessaria perché... ». Perché, possiamo aggiungere, la Germania deve cavalcare e non cadere.

Questo democratismo patriottico di stampo opportunistico, orientato sull'idea della vita e insieme su quella della potenza, che mescola e porta sullo stesso piano argomentazioni di politica 'interna' ed 'esterna', mi sembra costituire oggi in Germania l'opinione e la volontà politica prevalenti. Mi cimento qui in un tentativo di critica, descrivendo in brevi parole il mio atteggiamento di fronte allo Stato quale già esisteva, sebbene inosservato, prima della guerra, e quale è maturato nella mia coscienza attraverso certe letture e riflessioni di questi ultimi tempi.

Da piccolo mi figuravo lo Stato come un severo manichino di legno in frac, con una gran barba nera, una stella sul petto e insignito da una grande e confusa quantità di titoli accademici e militari atta a esprimere il potere e la regolarità; per me era, insomma, il Generale Dottor von Staat. In questa veste lo Stato (o, fa lo stesso, il governo che lo rappresenta) userà apparire agli occhi dei giovani artisti e figli delle muse, minacciando il loro libertinaggio di gravi sanzioni e correzioni. Così la loro ironia, che prorompe da una cattiva eppur serena coscienza, non manca di giustizia né di dignità. La verità della loro vita, la verità di cui essi vivono, è in fondo questa: che esiste una sfera indubbiamente superiore allo Stato e alla vita politica, la sfera alla quale appartengono l'arte, la religione, le discipline dello spirito, ogni più profonda moralità, una sfera in cui sono accolti i valori e le

realizzazioni più squisitamente personali. Colui che sta di casa in questa sfera riconoscerà magari allo Stato la capacità e l'autorità di promuovere iniziative formali, anche se troverà che Sua Eccellenza già in questo si comporta in modo assai goffo. Mai però gli permetterà il pur minimo tentativo di regolare i contenuti del suo lavoro, o almeno, secondo il temperamento, lo ignorerà sdegnosamente: la prima cosa perché vede che allo Stato manca qualsiasi diritto a tale regolamentazione, la seconda perché sa che anzitutto e in fondo gliene manca anche la forza.

E sia. Pure, nonostante tutta questa ostilità, nonostante la severa sfiducia da una parte e l'ironia dall'altra, c'è qualcosa di comune, di affine, una somma solidarietà fra il rappresentante della sfera sovrapolitica, solo personale, e lo Stato, quando esso costituisce il potere legittimo di una comunità nazionale; e verrà pur l'ora in cui tutti e due, tanto il libertino quanto perfino lo Stato stesso, si avvedranno chiaramente di questa solidarietà. È così: la parte veramente degna di stima nell'uomo non è quella che lo distingue come essere sociale. L'uomo infatti non è soltanto un essere sociale, bensì anche un essere metafisico; in altre parole, non è soltanto individuo, ma personalità. Per conseguenza è errato scambiare l'elemento sovra-individuale con quello sociale, trasporre il primo tutto nel secondo, trascurando il sovra-individuale metafisico; vera custode di ciò che è comune a tutti è la personalità, non la massa. Ma non vale lo stesso discorso anche per la nazione e dunque per lo Stato in quanto cristallizzazione della vita nazionale? Anche la nazione infatti non è semplicemente un'entità sociale bensì anche metafisica; custode di ciò che è comune, comune valore umano, non è l' 'umanità' come somma di tutti gli individui, bensì la nazione; e il valore di quel prodotto spirituale, artistico e religioso, non registrabile con metodi scientifici, sviluppatosi dal fondo organico della vita nazionale e che viene chiamato cultura nazionale, il valore, la dignità e il fascino di ogni cultura nazionale stanno proprio in ciò che la distingue da altre culture nazionali; perché solo in questo consiste la cultura, a differenza da quanto hanno in comune tutte le nazioni ed è soltanto civilizzazione. Ecco dunque la distinzione tra massa e popolo che richiama alla mente quella tra individuo e personalità, civilizzazione e cultura, vita sociale e vita metafisica. La massa individualistica è democratica, il popolo è aristocratico. La prima è internazionale, il secondo una personalità dotata di una quanto mai singolare impronta

mitica. È sbagliato trovare l'elemento sovra-individuale nella somma di tutti gli individui, e trasferire l'elemento nazionale *e* propriamente umano nella massa sociale. Custode di ciò che è comune a tutti è il popolo metafisico. Per questa ragione è contro lo spirito voler fare della politica secondo lo spirito e le intenzioni della massa. La si dovrebbe fare invece – perché solo allora si offrirebbe la possibilità di riconciliare vita politica e vita nazionale – secondo le intenzioni e lo spirito del popolo, anche se in questa maniera essa sfuggisse alla comprensione della massa. Un simile auspicio è tuttavia ormai condannato a restare teoria. L'avanzata della democrazia è trionfale e inarrestabile. Oggi è possibile ormai solo una politica nell'interesse della massa, una politica democratica, in altre parole una politica che non ha nulla o comunque poco a che fare con la più alta vita spirituale della nazione: a questa conclusione è giunto il governo del Reich Tedesco nel corso della guerra.

L'interesse che l'artista o chi vive nella sfera dello spirito può avere per lo Stato, la sua affinità e solidarietà con esso, sono proporzionali al carattere metafisico dello Stato stesso. Dai più recenti sviluppi della situazione sembra tuttavia che lo Stato vada perdendo a poco a poco il suo carattere metafisico, acquistandone uno solamente sociale. In verità, nello Stato moderno non c'è nulla di particolarmente venerabile. Paritetico e tollerante com'è, non rappresenta più una determinata visione del mondo; cerca piuttosto di fare, bene o male, la parte del mediatore per equilibrare i diversi interessi di classe. Una concordanza della vita politica e di quella – tanto per usare il termine più generale – religiosa non può essere sostenuta: che senso avrebbe dunque l'appagamento totale della personalità nello Stato? Centinaia di forze lavorano al dissolvimento della cultura nazionale e all'internazionalizzazione della vita. E se una volta veniva riconosciuto al militarismo il merito di impedire che sorgesse una cultura puramente utilitaria, che il popolo sprofondasse nella pura e semplice civilizzazione, quel merito oggi non trova più molta approvazione; sembrano compromessi il significato stesso, la funzione teleologica della guerra che è quella di giovare alla conservazione del carattere specifico della nazione. Salta all'occhio invece lo stretto rapporto che lega la guerra con gli interessi economici, rapporto che è certo sempre esistito, senza però impedire mai che l'onore di un popolo contasse di più dell'esaltazione o del mascheramento ideologico di tali interessi. Ma se oggi tale onore sembra

veramente non essere altro che questo, se ormai tutto fa ritenere che l'economia non sia più un mezzo, ma fine a se stessa, che la guerra possa essere considerata generalmente come un fatto immorale e barbaro, se viene in tal modo a cadere l'ultimo fattore che in una cultura utilitaria può indurre la massa a sacrificarsi per scopi sovra-individuali, all'idealismo, sarebbe sleale tenere nascosto che è stata la democrazia a provocare questa impressione, questo svuotamento della dignità e della spiritualità insite nella guerra: quella democrazia internazionalistica che non conduce la guerra su una base spirituale, non certo per la tutela e l'onore della cultura nazionale autonoma, non in nome dell'ideale germanico, bensì alla cieca e in realtà solo ai fini dell'esportazione, e pertanto con la coscienza sporca, versando lacrime pacifiste e affermando di essersi trovata in mezzo alla guerra unicamente per essere stata 'governata male'. Chi, in questa guerra, spinto dalla simpatia per quella mitica individualità che è il 'popolo tedesco' e per la sua lotta eroica, mantiene un atteggiamento in qualche modo positivo, deve, se è una persona leale, professare idee conservatrici, cioè nazionali, e battersi in nome di quelle. La democrazia che in fondo ha gli stessi propositi dell'Intesa della civilizzazione e «s'ingegna di trafficare dove già traffica un altro», come dice George,[1] conduce una guerra senza ideali e quindi, come del resto lei stessa sente, una sporca guerra sul tipo di quelle combattute in Borsa. Non è un ideale nemmeno *in quanto* democrazia, ridotta com'è a mero opportunismo. «In ambiente democratico sarà più facile trafficare»: questo è il suo modo di ragionare. È innegabile che l'idea e l'idealismo in questa guerra stanno dalla parte dei conservatori; e l'accusa che essi mirino soltanto ad acquistare posizioni di potere personale non suona troppo convincente in bocca alla democrazia – che, *anche lei*, si preoccupa del potere e anzi con tanta insistenza da non voler aspettare la fine della guerra per consolidarlo, perché allora magari gli umori del popolo o della massa potrebbero essere meno favorevoli alla realizzazione delle sue ambizioni di potere. Anche nella parola 'democrazia' è implicito il concetto del dominare, e si sa bene che anche nello Stato democratico non è il popolo che 'domina', bensì una cerchia ristretta di persone. Quan-

1. Il testo esatto è: «... ingegnati di trafficare / dove già traffica un altro» («... sorge nur zu krämern / wo schon ein andrer krämert»; S. George, *Der Krieg*, 1917, in *Das Neue Reich*, 1928, in *Werke*, ed. cit., vol. I, p. 414).

to, invece, all'idealismo, l'ideale conservatore e nazionale è pur sempre un ideale, anche se forse ormai logoro; ma che ideale è l'esportazione? Indubbiamente i conservatori parlano sul serio quando vanno dicendo che il giorno in cui venisse introdotto in Prussia il suffragio universale segnerebbe la sconfitta della Germania; il fatto che così dicendo esagerino è un altro discorso sul quale torneremo più tardi.

Intanto ripetiamo che il carattere metafisico dello Stato sta cedendo sempre di più il posto a quello sociale e che la separazione fra vita spirituale e nazionale e vita politica è ormai inevitabile. Questi dati di fatto non favoriscono ovviamente la partecipazione politica di chi è artista e dedicato allo spirito. Rimane tuttavia sempre qualcosa che basta a tenerlo legato non solo con la ragione ma anche col sentimento allo Stato. Nel suo «saggio candidato e non premiato»[1] sul fondamento della morale, Schopenhauer dichiara che lo Stato è indispensabile, perché solo grazie a esso non possono prendere piede l'infinito egoismo di quasi tutti, la malvagità di molti e la crudeltà di alcuni; che basterebbe leggere racconti polizieschi e storie anarchiche per meglio capire cos'è davvero l'uomo da un punto di vista morale. Le migliaia di persone, prosegue, che sotto i nostri occhi vanno facendo pacifica ressa, sono da considerarsi come altrettanti tigri e lupi, con le zanne serrate da una robusta museruola, cioè dalla coercizione delle leggi e dalle esigenze della rispettabilità borghese.[2] È una giustificazione del potere statale condotta con un pessimismo truce e uno scetticismo che la rendono, certo, poco premiabile dalle accademie; nondimeno essa è valida, e l'amore individuale per il prossimo non impedisce di approvarla in pieno. Oggi l'immane minaccia di morte che incombe sullo Stato dall'esterno provoca, all'interno, delle situazioni che in parte e in certo modo si avvicinano all'anarchia, e subito si fa palese che cosa sono «veramente», da un punto di vista morale, gli uomini nella loro stragrande maggioranza, giacché esistono consolanti eccezioni a tener viva la fede. Mai si è profilata con tanta chiarezza la differenza tra il popolo come personalità mitica

1. Si tratta del citato saggio («non premiato», come dice lo stesso sottotitolo, «il 30 gennaio 1840 dalla Società Reale Danese delle Scienze») di Schopenhauer *Über das Fundament der Moral* che forma insieme a quello *Über die Freiheit des menschlichen Willens* (premiato invece l'anno precedente dalla Società Reale Norvegese delle Scienze) il volume intitolato *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, cit., in *SW*, vol. IV, parte II, pp. XLII-275.

2. Cfr. *ibid.*, p. 194.

da un lato e la massa individualistica dall'altro; e non c'è rispetto per quello, né calda partecipazione dell'animo alla sua lotta eroica che bastino a impedire di riconoscere la natura profondamente miserabile di questa, la sua vigliaccheria, impudenza e cattiveria, la sua volgarità e mancanza di carattere. Anzi, non si era mai presentata occasione migliore per constatare quale pressione di potere, di costrizione, di intimidazione e di autorità occorra per obbligare la maggior parte degli uomini a una qualche disciplina morale. La semplice addizione democratica di tutto ciò che è umano non è tanto una somma del bene quanto del male che si trova nell'uomo, e più la somma cresce, più si avvicina al bestiale. Quello sociale è un campo quanto mai precario sul piano morale; vi si respira un'aria di serraglio.

Ma di motivi ragionevoli per riconoscere la validità dello Stato, ce ne sono altri e più alti. È lo Stato infatti che impone a ogni attività umana, alla vita dell'uomo e alle sue aspirazioni quei determinati limiti, nella cui cerchia, e in quella soltanto, l'uomo può dare prova delle sue capacità. È lo Stato che cerca di comporre le lotte sociali, di *avvicinare* le parti a una conciliazione, confermandosi quale presupposto necessario della cultura. Nemmeno l'artista, bisognoso come nessun altro di una base sicura per sviluppare le sue particolari doti, rifiuterà allo Stato il suo riconoscimento razionale; ma in più vede, almeno quando i tempi danno, come oggi, alla sua vista un'acutezza tremenda, che lo Stato, nonostante tutta la socializzazione, non ha perso né potrà mai perdere un residuo notevole di dignità e di valore metafisico.

La tradizione storica di un popolo, quel tesoro di esperienze derivanti da epoche passate del suo sviluppo spirituale, che già costituisce un valore culturale, non può essere completamente apprezzata e curata da un altro popolo. Lo Stato, la comunità sovra-individuale, è indubbiamente il custode di tale tesoro. Ma anche per quanto riguarda il presente, a onta di ogni internazionalismo, le esperienze della filosofia, dell'arte, della religione si presentano in ben altra luce che non le conquiste delle scienze indifferenziate e internazionali. Ancora oggi queste esperienze dipendono in una misura certo teoricamente non precisabile dalla nazionalità, e la loro difesa rimane compito metafisico dello Stato; ed è del tutto indifferente se chi ne ha la guida approva tali esperienze o ne è anche solo informato. Per dire poi dell'arte in particolare, le persone come me sanno assai bene quanto essa risenta del generale processo di internazio-

nalizzazione democratica. L'arte a palese carattere nazionale, l'arte patriottica, la cosiddetta arte strapaesana non può essere considerata arte in senso superiore. Ma l'arte di *altissimo* livello – non serba ancora oggi un legame profondo, anche se difficile a determinarsi, con la vita della nazione? Ogni patriottismo di artista in tempi di guerra ha la sua origine e la sua giustificazione in questa certezza che, se prima era un sentimento quasi non avvertito, si è poi innalzata davvero solo con la guerra alla sfera della consapevolezza. Abbiamo già visto che siamo costretti a separare sempre più nettamente la vita nazionale da quella politica; tuttavia, proprio in questi tempi, il singolo individuo ha sentito certissimo, nel profondo dell'animo, il legame che unisce lo Stato alla vita spirituale: cento e più volte infatti è stato notato e fatto notare che il concetto tedesco di Stato e di libertà porta la chiara impronta della sua origine essenzialmente spirituale e culturale, così come quello inglese non nasconde le sue radici puritane, né quello francese i segni della Rivoluzione. Quando scoppiò questa guerra, fu possibile accorgersi che lo Stato tedesco, com'è ora, ha assorbito molto della mentalità tedesca; e quanto al mondo dello spirito: se serbava un qualche legame nazionale e un nazionale destino, se cioè non era ancora o non in misura decisiva demo-internazionalizzato, poteva ancora congiungersi sentimentalmente a questo Stato oppresso da una minaccia tremenda. Dico: poteva. Non dico che necessariamente avrebbe dovuto farlo; giacché perfino in una circostanza come questa è più che possibile in Germania che non solo si guardi alla sorte dello Stato con indifferenza, ma che anzi si annoveri tra le cose auspicabili perfino la sua umiliazione.

La ragione di tutto questo sta nell'antitesi tipicamente tedesca tra il potere e lo spirito, nel fatto che, a guardare la storia, questi due elementi, lo spirito e il potere, in Germania riescono, per una specie di legge, a non incontrarsi mai; un'epoca di grande rigoglio dello Stato e una di grande rigoglio della cultura sembrano escludersi a vicenda, con la conseguenza che gli artisti e tutti coloro che credono nella cultura potevano, anzi dovevano convincersi sempre di più che una Germania come grande potenza politica debba essere per forza ostile allo spirito e alla cultura, che la floridità dello spirito e quella dello Stato non possano mai conciliarsi in Germania. Quando Goethe definiva la cultura come «spiritualizzazione del politico e del militare»,[1] ragionava in li-

1. Cfr. il colloquio di Goethe con il cancelliere Friedrich von Müller (1779-1849) del 23 agosto 1827, nel quale Goethe, per l'esattezza, dice:

nea di massima, attenendosi a una norma universale, ignorando signorilmente la situazione e la realtà tedesca. Tuttavia la validità trascendentale di quella sua definizione del concetto di cultura ci autorizza a presumere o almeno sperare che la mancanza di fede dei tedeschi nella possibilità di una sintesi fra potere e spirito sia viziata da certi pregiudizi. Forse non sta scritto in nessun luogo che debba essere sempre e per forza così com'è stato di solito, che la Germania non debba aspirare al potere se pretende per sé lo spirito. L'èra di Bismarck non fu certo un'epoca di alta cultura; ma quel particolare pathos sentito da tutti i tedeschi all'inizio di questa guerra nasceva dal fatto che si stava entrando da quell'epoca in una nuova: di che tipo? Un'epoca tale che probabilmente avrebbe finito con lo smentire il vecchio pregiudizio dell'antitesi che si era impadronito, per un'infelice esperienza storica, dell'anima e del corpo dei più. Non era così? Oggi, in verità, sembra diffusa piuttosto la convinzione che, alla fine di *questa* guerra, l'idea del potere non avrà più il dominio del mondo e che soltanto lo spirito, sotto l'aspetto della giustizia, innalzerà il suo scettro sopra un mondo condotto a piena armonia morale; ma anche questa è una convinzione tutta tedesca che, se non erro, altrove è condivisa ben poco.

Questo per quanto riguarda lo Stato in genere. Ma come si mettono le cose circa la nostra politica? Voglio dire, a proposito della nostra idea sulla forma da dare allo Stato? Dico «la nostra», giacché è errato e da presuntuosi parlare in prima persona singolare ove si tratti di questioni politiche. È un campo infatti in cui non si è mai soli, non esiste originalità politica, formiamo sempre un partito e dobbiamo adoperare espressioni come «noi crediamo» oppure «anch'io credo». La sfera politica rivela la sua natura subordinata per il fatto di essere impersonale; vi domina una data ideologia che non conferisce alcuna distinzione. Le opinio-

«Cos'è la cultura se non una concezione più alta dei fattori politici e militari?» («Was ist Kultur anderes als ein höherer Begriff von politischen und militärischen Verhältnissen?»; in *GA*, vol. XXIII, p. 485). La formulazione di Mann sembra risalire piuttosto a un passo del saggio di Hofmannsthal dedicato a *Grillparzers politisches Verhältnis*, comparso nel 1915 su «Die Presse»: «Così Goethe volle definire la cultura: "Cosa sarebbe se non la spiritualizzazione del politico e del militare?"» («So hat Goethe Kultur definiert: "Was wäre sie anders als Vergeistigung des Politischen und Militärischen?"»; ora in Hugo von Hofmannsthal, *Gesammelte Werke in Einzelausgaben*, a cura di Herbert Steiner, S. Fischer, Frankfurt/M., *Prosa III*, 1952, p. 256).

ni politiche si trovano per la strada: raccattane una, fissatela con uno spillo, e a molti, magari anche a te stesso, sembrerai più rispettabile di prima; il che naturalmente è un'illusione. Non dice nulla sul rango e il valore di un uomo il fatto che sia conservatore; conservatore può essere anche qualunque imbecille. E nulla vuol dire sul valore e sul rango di un uomo il fatto che sia democratico; democratico *è* oggi qualunque imbecille. D'altra parte sarebbe sbagliato tirare delle conclusioni sull'intelligenza politica, la capacità e la competenza a pronunciarsi di una persona, giudicando dai suoi grandi successi al di fuori dal campo politico; sarebbe errato come sarebbe errato voler vedere viceversa nella provata vocazione alla politica di un tale, la garanzia che si tratta di un uomo di valore. Non esiste un criterio extrapolitico per misurare un'attitudine politica. La sfera politica concerne l'individuo (democratico), non la personalità (aristocratica). E per provare che avere un'opinione *sulla* politica significa già avere un'opinione politica, espongo la mia opinione, secondo la quale *questa* è l'unica vera e reale giustificazione del democratismo politico, che possiamo riassumere nella massima: «Là dove è impossibile dare a ciascuno il suo, si dovrebbe dare a tutti lo stesso».

Così saremmo di fatto già arrivati alla fine. Ma chi raggiunge la mèta troppo facilmente, non la raggiunge bene. Prendiamo la rincorsa un'altra volta.

Ogni uomo di pochi discorsi, amante della verità e dotato di un onesto pessimismo riconoscerà serenamente l'eterna inconciliabilità del conflitto tra la società e l'individuo. Riconoscerà che la vita sociale è e rimane la sfera della necessità immediata, del compromesso, delle antinomie irriducibili; parlerà di patetico inganno dei popoli, quando l'educazione illuminata a fondo positivistico promette la realizzazione di un'armonia degli interessi sociali e individuali tramite quell'impossibile demarcazione dei 'diritti' del singolo nei confronti degli uguali 'diritti' degli altri, e dunque la 'libertà', il 'benessere individuale', la 'felicità'. Questo non è un motivo per incrociare praticamente le braccia; è motivo tuttavia per negare, su un piano spirituale, l'ubbidienza all'illuminismo politico. La sua untuosa nobiltà d'animo, la sua devozione compiaciuta ripugneranno a un uomo schietto, non solo perché egli capisce che la 'felicità' assicurata da tale illuminato messaggio è irraggiungibile, ma anche perché come 'felicità' gli sembra tutt'altro che desiderabile, anzi, del tutto indegna dell'uomo, in contrasto con lo spirito e con

la cultura, ruminante e pacifica come mucche al pascolo e fondamentalmente senza anima. Egli sa che la politica, vale a dire l'illuminismo emancipatore, il contratto sociale, la repubblica, il progresso verso «la maggiore felicità possibile del maggior numero possibile di persone» non sono uno strumento valido per rappacificare la vita della società; che questa pacificazione può verificarsi solo nella sfera della personalità, mai in quella dell'individuo, solo come fatto dell'anima, non come azione politica, e che è una grossa ingenuità voler innalzare anche solo minimamente la vita sociale sugli altari della religiosità. Questa invece è stata sempre la tendenza di ogni positivismo e mai è stata tanto manifesta quanto oggi che, sotto il nome di religione della cultura o religione dello 'spirito', esso sta celebrando un suo trionfale risorgimento,[1] pur essendo rimasto quello che è sempre stato, cioè una morale dell'utile e nulla di più.

Visto da fuori, il problema dell'uomo presenta un duplice aspetto: uno metafisico e uno sociale, uno morale e uno politico, è problema del singolo e della comunità. In realtà è un problema unico, e la politica, insomma l'illuminismo utilitaristico e la filantropia della felicità, *non* è lo strumento adatto a risolverlo. L'Occidente europeo, la demoretoricrazia, predica un vangelo diametralmente opposto, e la Germania – che è riuscita finora a resistergli, ben sapendo che non si deve scindere la questione politica da quella umana in generale e che quest'ultima anzi può trovare la sua soluzione, anche come questione politica, soltanto con la vita interiore, nell'anima stessa dell'uomo –, la Germania, dico, è in procinto di convertirsi, perché crede di diventare così un paese 'politicizzato', come se una politica che a lungo andare resulta incompatibile con qualsiasi organismo statale, meritasse di essere chiamata tale. Infatti, nessun organismo statale è compatibile con i princìpi dell'utilitarismo illuminato; i quali generano quel circolo vizioso in cui anarchia e dittatura si toccano e che uno statista tedesco di sentimento nazionale, ossia un antidemocratico che per la verità è ormai passato alquanto di moda, cioè Bismarck, *non* augurava alla Germania. Né l'anarchia né il despotismo fanno uno Stato, e quanto al secondo, è indifferente se poggia la sua forza sulle baionette o sulla 'libertà', o per meglio dire cerca di mantenere quest'ultima 'col sangue e col ferro', come

1. «Risorgimento» è in italiano nell'originale.

nella Russia di Kerenskij.[1] Mettersi qui a fare *distinzioni* è una delle più singolari manifestazioni dell'umana stoltezza.

Considerando che la politica, la vita sociale, è, come abbiamo già visto, la sfera della necessità immediata e del compromesso, si può dire che l'atteggiamento propriamente ragionevole sarà sempre quello moderato e intermedio, per non dire mediocre, una politica insomma della via di mezzo. Ammettiamo che il radicalismo sia lecito o necessario, se si vuole, magari nella morale o nell'arte; in politica è fuori posto. «Partito! Partito! Chi non dovrebbe prendere partito!» cantava Herwegh,[2] dato e non concesso che si possano chiamare canti cose del genere. Addirittura Goethe, l'apolitico, almeno una volta ha preso partito: fu quando disse a Eckermann che ogni uomo ragionevole era un liberale moderato,[3] il che, in bocca a lui, è quanto dire un «conservatore moderato». Infatti, per essere l'uomo che conosciamo, con 'liberalismo' non intendeva affatto illuminismo emancipatore, individualismo dell'uguaglianza, repùbblica e 'progresso', non una qualunque e astratta morale dei diritti e dei doveri dell'uomo, né quell'ideale della 'libera competitività' al quale dobbiamo il dominio dell'interesse economico in tutto il mondo. No, Goethe non credeva nella libertà 'accoppiata' all'uguaglianza, non si proclamava democratico proclamandosi liberale. Noi speriamo e ci illudiamo di definire questo suo «liberalismo moderato», provandoci qui a mettere a punto il concetto che ne abbiamo noi.

La sua causa è quella della libertà sociale e spirituale. È nemico della democrazia quando questa ostenta di essere fine a se stessa e dottrinaria, anziché un semplice mezzo. Come tale invece, come mezzo di selezione aristocratica nell'interesse dello Stato, è proprio quello che si chiama libertà sociale o meglio generosità sociale, la possibilità di scambio tra le due caste delle quali parla Nietzsche in uno degli aforismi del suo *Umano, troppo umano*: la casta dei lavoratori 'forzati' e quella dei lavoratori 'liberi'; scambio nel senso

1. Aleksandr Fëdorovič Kerenskij (1881-1970) fu nel 1917 ministro della Giustizia e vicepresidente del Consiglio degli operai e contadini (marzo), ministro della Guerra (maggio), presidente dei ministri (luglio); nel novembre venne destituito.

2. G. Herwegh, *Die Partei*, in *Gedichte eines Lebendigen II* (1843), *Werke*, ed. cit., vol. I, p. 121.

3. «"Dumont" replicò Goethe "è appunto un liberale moderato come sono e debbono essere tutte le persone ragionevoli"» (colloquio con Eckermann del 3 febbraio 1830, in *GA*, vol. XXIV, p. 715).

che «le famiglie e le singole persone di mente più ottusa e sorda allo spirito vengono declassate dalla casta superiore in quella inferiore, i cui figli di più libera tempra si guadagnano invece l'accesso a quella più alta». Questa possibilità, dice Nietzsche, dovrebbe più di ogni altra premere alla cultura.[1] Preme comunque anche allo Stato. Senza dubbio è di importanza vitale per lo Stato una coincidenza il più possibile perfetta tra gerarchia personale e gerarchia sociale. A tale scopo bisogna trovare gli strumenti per impedire che la cultura sia privilegio esclusivo degli abbienti. Il mezzo più alla mano, anche se non il migliore, è intanto una legislazione tributaria con criteri sociali. Va poi affrancato da ogni esoso peso il diritto di successione della piccola *e media* proprietà, perché cento e più volte è tornato a vantaggio della cultura che qualcuno, a soli vent'anni, grazie a una rendita ereditaria – fosse anche una rendita di fame – avesse garantita la sua libertà sociale. Anche per quanto riguarda la vera e propria ricchezza è giusto tenere a mente che a essa sono legati determinati valori di natura non solo culturale, *bensì anche politica.* Più felice, dunque, e più radicale – anche nel senso buono e spirituale della parola – della richiesta di una legislazione tributaria con criteri sociali e democratici, è quella della democratizzazione dei mezzi di istruzione. Non dovrà più succedere che qualcuno particolarmente dotato rimanga, per colpa della sua nascita, escluso da una carriera più qualificata; e chiunque abbia sani propositi sociali appoggerà tale richiesta, pur non dimenticando che esistono dei valori culturali che sono e resteranno sempre il dato di una trasmissione e acculturazione ereditarie. L'assoluta libertà di istruzione è della massima importanza. La democrazia come fatto reale non è che il carattere sempre più pubblico della vita moderna; e si potrà far fronte ai pericoli morali e umani di questa progressiva democratizzazione, al pericolo cioè di un livellamento totale, di un istupidimento e involgarimento giornalistico-retorico, soltanto con un'educazione posta sotto l'imperativo di quel *sacro rispetto* che Goethe invocava nella sua 'provincia pedagogica'[2] da pedagogo di razza e precettore appassionato qual era, ben consapevole che la formazione, l'educazione, nello spirito di quel sacro ri-

1. È l'aforisma «Civiltà e casta» di *Menschliches, Allzumenschliches I* (1878), VIII, 439, in *WS*, vol. I, p. 666.

2. Cfr. J.W. Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre* (1821, 1829), libro secondo, cap. 1, in *HA*, vol. VIII, pp. 154-58.

spetto, sarebbe stata l'unico antidoto, amaro e necessario, all'insorgente democrazia. Ma perché lo è in fondo? Perché col concetto fondamentale dell'educazione il problema sociale e politico ritorna nel suo alveo naturale, cioè nell'intimo della personalità; perché per quel tramite esso torna a inserirsi in quella sfera che non avrebbe dovuto mai lasciare, nella sfera morale e dell'anima, la sfera umana. La religiosità e la socialità insite in quel concetto educativo possono apportare una nuova aura conciliatrice nella vita della società. Ma di questo effetto è capace soltanto una religione autentica, dunque metafisica e dunque ferma nell'insegnarci a considerare il fattore sociale come, in fondo, subordinato. O, se proprio non si vuol parlare di religione, si parli di formazione spirituale (da non scambiarsi ovviamente con quella dimidiata delle scienze naturali), o si parli di bontà, di umanità o libertà. La politica in sé rende rozzi, volgari e stupidi; non insegna altro che invidia, spudoratezza e avidità. Solo la formazione spirituale ci rende liberi. Le istituzioni contano poco, quel che conta sono le idee che si hanno. Diventa tu stesso migliore, e tutto diverrà migliore.

Questo per quel che riguarda il concetto di libertà sociale del nostro liberalismo, che invece basa il suo concetto di libertà *spirituale* sulla convinzione che è assolutamente inevitabile separare la vita spirituale da quella dello Stato, perché esso, in quanto tale, non può farsi custode della vita del singolo individuo. La mancanza di una cultura unitaria sotto la guida dello Stato sta a significare che nel fatto politico *non esiste* una piena soddisfazione umana, donde segue, fra l'altro, che la dottrina per cui l'educazione civica costituisce l'educazione *per eccellenza* è un romanticismo di bassa lega. È proprio del pensiero liberale negare la concordanza della vita spirituale con quella politica o piuttosto riconoscere l'impossibilità di tale concordanza. Nemmeno questa posizione è esente da pericoli; ma se, come sembra, essi sono in Germania più gravi che altrove, è vero altresì che i tedeschi sono i più preparati e adatti a fronteggiarli, grazie alla Riforma che li ha addestrati a portare in modo più generale la libertà metafisica. Hegel ha detto che la Francia non troverà mai pace perché non ha avuto la Riforma.[1] E Carlyle mette

1. Il concetto, anche se non in questa forma precisa, è espresso più volte negli scritti di Hegel: per esempio nelle *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (1837), parte IV, sezione 3ª, cap. III, «Die Aufklärung und Revolution» (in *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. XI, 4ª ediz. 1961, pp. 554-55 e 563-64). Mann aveva usato quasi la stessa frase – «Hegel, lessi, ha detto che la Francia, non avendo avuto la Riforma, non avrebbe trovato mai

in evidenza alla sua maniera eroico-umoristica come la Rivoluzione francese sia stata soltanto il rigurgito vendicativo del protestantesimo respinto in Francia due secoli prima.[1]

La democrazia accettata dal nostro liberalismo non è una dottrina né una filosofia retorica della virtù del diciottesimo secolo. È invece due cose insieme: da un lato è un pubblico e sempre più vasto manifestarsi della vita e, come tale, un fatto della vita moderna, non poco pericoloso per l'anima e lo spirito; d'altro lato, in quanto libertà di rapporti sociali e strumento di selezione aristocratica, è un'istanza ambita della tecnica statale. Non è dunque oggetto di entusiasmo ma di un sereno riconoscimento razionale; non ha nulla a che fare con lo 'spirito', nulla con la virtù. Sia come fatto reale, sia come istanza, non solo è compatibile con un *forte regime monarchico,* ma questo anzi costituisce addirittura il suo necessario correttivo. Le opinioni politiche sono sempre prese di posizione di una *volontà,* è nella loro natura; e siccome qui ci troviamo di fronte, sempre che venga seriamente concesso di abbinare queste due parole, a un atto di 'fede politica', allora dirò ciò che voglio io in politica e ciò che *non* voglio. Io voglio la monarchia, voglio cioè un regime per quanto possibile indipendente perché è l'unico che offra garanzie di libertà politica nella sfera dello spirito e in quella dell'economia. Voglio la monarchia perché è stata sempre l'indipendenza del regime monarchico dagli interessi economici che ha fruttato ai tedeschi la posizione-guida nella politica sociale. Io non voglio il gran trafficare dei parlamenti e dei partiti che finisce con l'appestare di politica tutta la vita nazionale. Io non voglio che Dreyfus venga condannato per politica e assolto per politica, perché assolvere un innocente per motivi di politica non è meno ripugnante che condannarlo per gli stessi motivi. Non voglio che il re-

pace» – già nel suo articolo su *Carlyle's «Friedrich» in vollständiger deutscher Ausgabe,* pubblicato sulla «Frankfurter Zeitung» del 24 dicembre 1916 (in *GW,* vol. X, pp. 567-73, cfr. *ibid.*, p. 572). L'inciso «las ich» fa pensare a una fonte indiretta che è poi il citato libro *Hauptfragen der modernen Kultur* di Emil Hammacher al quale Mann (si veda sopra, p. 224 nota) si ispira più o meno liberamente per queste pagine (cfr. *ibid.*, p. 162).

1. Cfr. T. Carlyle, *History of Friedrich II of Prussia, called Frederick the Great* (6 voll., 1858-1865), vol. I, libro terzo, cap. VIII, «Historical Meaning of the Reformation», Tauchnitz, Leipzig, 1858-1865, vol. I, 1858, p. 313. Più avanti (pp. 512-13) Mann riporta il passo qui riassunto. Della nuova edizione, a cura di Karl Linnebach, della traduzione tedesca di J. Neuberg (1858-1869), *Geschichte Friedrichs II, genannt Friedrich der Große* (R. von Dekker, Berlin), era uscito nel 1916 il primo volume; gli altri seguirono nel 1917 (voll. II-V) e nel 1918 (vol. VI).

perto polmonare del petit sucrier divenga oggetto di battibecchi alla Camera, che il tisico, per motivi di giustizia di classe alla rovescia, venga costretto al servizio militare e debba crepare solo perché le fauci della 'giustizia' di quella bestia che è la pubblica opinione esigono una vittima. Io non voglio politica. Io voglio concretezza, ordine e dignità. Se questo è filisteismo, voglio essere un filisteo. Se questo si chiama esser tedesco, allora, la Dio mercé, voglio esser chiamato tedesco anche se in Germania oggi non è un onore. E giacché siamo a parlare di germanesimo e di politica, voglio dire due o tre parole anche sul problema della legge elettorale, il problema ritornato scottante del suffragio di tipo tedesco o prussiano. Lo farò sotto il duplice punto di vista del germanesimo e della politica, che secondo il mio discernimento sono due punti di vista *da distinguere bene.*

[I democratici dichiarano che la resistenza opposta dai conservatori all'introduzione del suffragio indiscriminato nello Stato federale tedesco, che ha funzione di guida e abbraccia tre quinti del territorio del Reich, risponde a interessi di potere personale. Io ho già ribattuto che quando i conservatori assicurano che la Germania ha perso la guerra se fa di queste concessioni al democratismo occidentale, dicono indubbiamente una cosa molto seria. Proprio perché la pensano così sono dei conservatori. Essere conservatore non significa voler mantenere tutto così com'è: i conservatori dichiarano di essere disposti alle riforme. Essere conservatore significa volere che la Germania rimanga tedesca, proprio quello che non vuole la democrazia. La contraddizione interna al cosiddetto 'Partito della patria' [1] consiste nel fatto che esso proclama di volersi 'tenere lontano' dalla politica interna e, usando la parola 'partito' in senso antipartitico e antipolitico, solo rappresentare tutto ciò che è Germania di fronte all'estero. Chiamo questa una contraddizione interna. Quando infatti in 'tutto ciò che è Germania' si vogliono comprendere tutti coloro che hanno sentimenti e intendimenti nazionali, non solo sul piano economico ma anche

1. Fondata nel settembre del 1917 – dai più diversi oppositori della 'Mozione di pace' approvata dal Reichstag il 4 agosto di quell'anno – per operare fino al raggiungimento di una pace 'vittoriosa', la 'Deutsche Vaterlandspartei', che si considerava un partito al di sopra dei partiti e contava tra i suoi capi il duca Johann Albrecht von Mecklenburg (1857-1920), il grande ammiraglio Alfred Tirpitz (1849-1930) e il direttore generale del Credito fondiario della Prussia orientale, Wolfgang Kapp (1858-1922), si sciolse nel dicembre del 1918.

su quello spirituale, non vi si comprende affatto la democrazia, la si lascia fuori come nemica; facendo così, si è già partito, un partito di politica interna, partito *conservatore*, perché conservatore e nazionale sono la stessa cosa – così come democratico e *inter*nazionale sono la stessa cosa –, qualunque cosa voglia dire in contrario la democrazia.

La democrazia in certi casi arroga a sé i valori della migliore tradizione tedesca, fa risalire se stessa all'umanesimo tedesco, a quell'ideale di 'cittadinanza del mondo' che fu proprio della nostra grande epoca letteraria. Ma l'umanesimo tedesco è qualcosa di diverso dal democratico 'diritto dell'uomo'; essere cittadino del mondo non vuol dire internazionalismo: il tedesco cittadino del mondo non è un cittadino politico, non è politico affatto, mentre la democrazia non solo ha carattere politico ma *è la politica stessa*. La politica però, cioè la democrazia, è di per sé qualcosa di non tedesco, di contrario al tedesco, e la contraddizione interna alla democrazia, o almeno a una certa democrazia, consiste nel fatto che essa vuol essere al tempo stesso democratica e nazionale, considera il nome di 'partito della patria' come un affronto e si offende mortalmente se qualcuno fa mostra di giudicarla meno affidabile dei conservatori in fatto di sentimento nazionale. In verità può darsi che anch'essa sia *per la patria* in quanto si preoccupa lealmente del benessere economico della Germania, della sua felicità e addirittura della sua potenza (giacché l'economia è mezzo ed espressione di potenza). In proposito anzi ritiene che solo con una 'politica di intesa' democratica si possa dare apporto al rigoglio economico della Germania; eppure, *nazionale*, nella sua sostanza, non è e non può essere: il suo concetto astratto di umanità e tutta la sua eredità spirituale sbugiardano questa pretesa. «Oggi» ha già detto Rousseau «non ci sono più francesi, tedeschi, spagnoli, inglesi, comunque si pensi in proposito; esistono solo europei che hanno tutti lo stesso gusto, le stesse passioni, gli stessi costumi perché nessuno di loro ha serbato, grazie a particolari istituzioni, un'impronta nazionale».[1] Questa è la vera eredità di tutta la democrazia che conta sul piano spirituale e non è solo opportunisticamente intesa alla prassi dello Stato. La contaminazione dell'idea democratica con quella nazionale è oggi una liberalità

1. J.-J. Rousseau, *Considérations sur le gouvernement de Pologne et sur sa réformation projetée* (1771-1772, 1782), in *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. III, *Du Contrat social. Écrits politiques*, 1964, nuova ediz. 1966, p. 960.

inammissibile, un'impurità intellettuale. Dico oggi, perché settant'anni or sono quella democrazia patriottica, quel politicismo dei 'fratelli tedeschi' che Schopenhauer detestava, era evidentemente qualcosa di ammissibile per lo spirito. Oggi non più. Anche le possibilità spirituali hanno una vita limitata e sono soggette all'annientamento. Che il tempo sia diventato più severo, più tagliente, più inesorabile e radicale di una volta in fatto di cose dello spirito? Dev'essere proprio così, visto che è impossibile nel 1915 concepire il profilo spirituale dell'uomo nazionaldemocratico se non come desueto e impallidito. Può darsi che la gente del mio stampo sia del 1880; ma la nazionaldemocrazia è del 1848, e oggi sembra plausibile soltanto perché ogni oggi trova l'avantieri più fascinoso dell'ieri.

Ho accennato alla contraddizione interna al 'Partito della patria' e a quella dell'uomo di sentimenti nazionaldemocratici; ma non si deve dire che io voglia tenere nascosta la contraddizione mia e quella delle persone come me. È in realtà una contraddizione tedesca che nasce dall'antitesi fra germanicità e politicità, antitesi prettamente nazionale, di cui si resero interpreti Goethe nel 1813, Schopenhauer nel 1848, Nietzsche dopo il 1871 di fronte alla passione delle masse prese nella politica, e che resta valida anche oggi, per quanto possa essere smentita dai patrocinatori della politicizzazione, cioè della democratizzazione della Germania. È un fatto che in Germania *l'accettazione dell'elemento nazionale implica la negazione della politica e della democrazia* – e viceversa. Quando si hanno idee nazional-conservatrici, si è già in posizione antipolitica. D'altra parte non si è politico e democratico senza essere antinazionale e radical-cosmopolita. Auspicare la 'politicizzazione' della Germania non significa affatto nelle sfere intellettuali auspicare la *potenza* della Germania: ce ne accorgiamo ogni giorno; significa invece la volontà di rivoluzionare e disfare politicamente la Germania. D'altro lato è possibile che quella stessa onda di simpatia e di solidarietà nazionale che spinge qualcuno a desiderare la vittoria, la potenza e la grandezza storica della Germania, gli imponga come imperativo irresistibile dell'animo un atteggiamento antipolitico e gli proponga di fare sue le parole che Overbeck scrisse a Treitschke[1] nel 1873: «Se nel nostro

1. Franz Overbeck (1837-1905), teologo protestante, amico di Nietzsche a Basilea. Opere principali: *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (1873); postume: *Das Johannesevangelium* (1911), *Christentum und Kultur* (1919), *Selbstbekenntnisse* (1941). Heinrich von Treitschke (1834-1896),

passato tedesco le cose sono andate davvero tanto male, se la nostra impotenza politica si è sempre dimostrata davvero tanto penosa come, non ultimo, ci hai spiegato tu, è il caso di dubitare che la palma della vittoria ci arrida proprio nell'arengo politico e di chiederci se con la febbre politica che ci ha presi in questi tempi non siamo magari cascati male un'altra volta».[1] Questa condizione del 'sì eppure no' è il mio caso. Ho da accusarmi di questa mia interna contraddizione che non si risolve nell'ambito della logica ma unicamente in quello del sentimento nazionale – così come quella degli avversari nel sentimento antinazionale –: è la contraddizione di fondo di questo libro che presume al massimo di esporla, non certo di risolverla.

Questo per la mia persona. Ma per quanto riguarda quella democrazia a cui monta il sangue alla testa non appena si dice che si interessa alla nazione meno dei conservatori, la sua suscettibilità su questo punto è, nel migliore dei casi, il segno che essa non è cosciente di quelle che sono le intenzioni che cova nell'intimo, quando non è ipocrisia e tatticismo. Giusto in questo momento richiama la mia attenzione una notizia di stampa singolarmente adatta al caso. Riguarda un'istanza avanzata ai due rami del Landtag prussiano e suffragata da sessantamila firme di tedeschi che abitano la Marca orientale prussiana. L'istanza, dice il testo, vuole esprimere la «viva preoccupazione» con cui i tedeschi della Marca orientale seguono la politica del governo del Reich: infatti «l'imminente modifica della legge elettorale prussiana[2] e le sue logiche conseguenze, cioè la modifica della legge per le elezioni comunali, comportano di necessità un

storiografo e scrittore politico, fautore dell'unificazione tedesca sotto la guida della Prussia, membro del Reichstag dal 1871 al 1884 (prima come nazional-liberale, poi come indipendente). Opere principali: *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert* (5 voll., 1879-1894), *Historische und politische Aufsätze* (4 voll., 1865-1897).

1. Lettera di Overbeck a Treitschke del 1° novembre 1873, riportata anche in C.A. Bernoulli, *F. Overbeck und F. Nietzsche*, cit., vol. I, p. 97.

2. «Il Partito socialdemocratico aveva registrato il maggiore sviluppo nel Reichstag col quale il popolo tedesco entrò in guerra. Era ormai ovvio che una moderna guerra di massa poteva essere condotta con successo solo con l'appoggio di quel partito, se, cioè, venivano revocate le misure speciali contro di esso e gli veniva riconosciuto in Prussia il suffragio universale indiscriminato abolendo il vigente diritto elettorale a tre classi» (Bruno Gebhardt, *Handbuch der deutschen Geschichte*, Union, Stuttgart, 8ª ediz. a cura di Herbert Grundmann, vol. IV: *Die Zeit der Weltkriege*, di Karl Dietrich Erdmann, 1959, p. 52).

rafforzamento dell'influsso polacco nel Landtag prussiano *e la completa polonizzazione dell'apparato amministrativo finora tedesco della maggior parte delle nostre città*». Questa notizia si poteva leggere in un giornaletto della Germania meridionale che l'aveva forse ingenuamente ripresa da un foglio conservatore berlinese; *nessuno* dei grandi giornali della sinistra liberale l'aveva pubblicata: un'informazione di questo genere sarebbe stata tatticamente inopportuna, e quando si tratta di realizzare la 'giustizia', la nazionalità delle amministrazioni comunali della Marca orientale e la «viva preoccupazione» dell'elemento germanico così minacciato in quelle terre sono del tutto indifferenti per la democrazia.

Ho voluto notare e puntualizzare quest'episodio col quale torno ora al tema specifico di questa parte del libro, quello cioè della legge elettorale nei cui confronti bisogna pur prendere una qualunque posizione. Dichiaro pertanto che gli argomenti di carattere morale e spirituale a favore del suffragio universale indiscriminato mi appaiono molto deboli e di scarsissima consistenza. Si sostiene per esempio che la mentalità democratica e la volontà di concorrere alla vita dello Stato secondo lo spirito democratico e le forme democratiche sono state fortemente stimolate dalla guerra a causa dei sacrifici che il popolo ha dovuto sostenere. Ma lo spirito di *qualunque* tendenza è stimolato e rafforzato da questa guerra, il nazional-conservatore non meno di quello democratico; e dire «non meno» è dir troppo poco. Conosco delle persone, conosco donne tedesche che hanno sacrificato, cioè perduto, in guerra quanto avevano di più caro e che in questi anni si sono spostate anziché a 'sinistra' ancor più verso 'destra'. Chi sostenesse che queste non sono eccezioni ma addirittura la regola – e proprio in quegli strati sociali che in fondo contano sul piano spirituale, quelli socialmente più elevati, per non dire i più colti – non sosterrebbe nulla di eccessivo. Le molte adesioni di cui gode il 'Partito della patria' non si spiegano soltanto col suo massiccio impiego di mezzi propagandistici. Chi viaggia oggi in Germania e sa tenere le orecchie aperte, *non* tornerà certo a casa con la convinzione che le idee politiche del popolo tedesco si siano 'democratizzate'. Parlo per un'esperienza personale che mi ha insegnato piuttosto il contrario. Si bussi alla porta del commerciante, dello studioso, dell'artista (non penso comunque all'intellettuale letterato), si interroghi l'artista tedesco rappresentativo e di fama mondiale, il

musicista, si interpelli un Pfitzner,[1] uno Strauss[2] sul loro atteggiamento nei confronti della democrazia e del suffragio universale indiscriminato, e si avrà una sorpresa sbalorditiva, anche se non certo di colore rosso; si potrà constatare che il radicalismo in arte e un modo di pensare decisamente conservatore in politica possono benissimo andare d'accordo... Ho sentito un famoso direttore d'orchestra esclamare: «Di questo passo arriveremo al punto che l'orchestra metterà ai voti se un dato passaggio debba essere suonato 'piano' o 'mezzo forte'». Chi trova poco serie queste cose, si vada a rileggere quanto dice Nietzsche in *Umano, troppo umano* a proposito del valore *esemplare* che il rapporto fra popolo e governo può avere su quello fra insegnante e allievo, padrone e servitore, padre e famiglia, condottiero e soldato, maestro e apprendista.[3]

La grande stampa va invero dichiarando che solo gli sprovveduti, i non iniziati, i dilettanti e i tonti in fatto di politica finiscono nel carniere del 'Partito della patria' e fanno resistenza alla democrazia. Ma non è proprio la democrazia a insegnare che la politica non è una «scienza segreta» e che non esiste un dilettantesimo politico, né una politica di profani? La maturità politica esiste forse solamente sui giornali? O non sarà piuttosto ancora valido quello che disse Wagner, che è la democrazia che da noi «esiste solamente sui giornali»? Del resto, la necessità di concederci la democrazia viene giustificata proprio col fatto che noi avremmo provato di essere ben 'maturi'. Maturi per la democrazia? Maturi per la repubblica? Che sciocchezze! Una data forma statale e sociale è adatta a un certo popolo o non lo è. Un popolo è tagliato o no per quella data forma: 'maturo' non diventerà mai; e certe popolazioni sudamericane non godono certo la repubblica e la 'libertà' per il fatto che fossero prima di noi 'mature' per averle...].

Il principio del suffragio universale indiscriminato è il

1. Hans Pfitzner, nato a Mosca da padre musicista tedesco nel 1869, morto a Salisburgo nel 1949, musicista e direttore d'orchestra carissimo a Thomas Mann. Raccolse i suoi saggi in *Gesammelte Schriften* (4 voll., 1926-1929, 1987), a cui seguirono gli autobiografici *Eindrücke und Bilder meines Lebens* (1947).

2. Dei sentimenti politici di Richard Strauss (1864-1949) testimoniano le sue *Betrachtungen und Erinnerungen* (1949) e i suoi *Briefe an die Eltern 1882-1906* (1954).

3. Cfr. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, VIII, 450, in *WS*, vol. I, p. 671.

principio della consultazione popolare che però anche i democratici più saldi in sella preferiscono respingere quando si tratti, per esempio, di delicate contestazioni territoriali. In casi del genere la consultazione popolare è considerata un'istanza teorica, la cui applicazione, si ammette riluttanti, incontrerebbe gravi difficoltà; si avanza perfino il dubbio se ne resulterebbe l'autentico quadro della volontà popolare. Si troverebbero sempre, viene detto, dei grossi partiti pronti a dichiarare ingiusto e falso il resultato della consultazione, magari qualche robusta minoranza che, chissà, potrebbe accogliere forse gli elementi di maggior peso. Si manca, in una parola, di coerenza, si dimentica che le stesse obbiezioni parlano contro il suffragio universale indiscriminato, anche se nel caso delle questioni territoriali abbiamo a che fare con una popolazione che ha il 75 per cento di analfabeti, mentre il problema elettorale riguarda una massa di votanti già politicamente ben aggiornata. Se un popolo è «più che la somma delle sue parti», vuol dire che il popolo non si è pronunciato quando siano state consultate le sue singole parti. Non è un sofisma dire che la volontà del popolo può essere diversa da quella della «somma» dei suoi componenti,[1] cioè della massa. [Una consultazione elettorale puramente meccanica e democratica nella Germania al terzo anno di guerra avrebbe con deplorevole verosimiglianza il resultato di una maggioranza schiacciante a favore di una pace immediata e incondizionata, quanto dire una pace catastrofica. Ma in questo modo si porta all'assurdo il principio della consultazione elettorale, perché quel resultato non indicherebbe affatto la volontà del popolo. La volontà di un popolo in storica ascesa si identifica col suo destino].

Ripeto che tutti gli argomenti a favore del suffragio universale indiscriminato, in quanto intesi a far valere istanze spirituali e morali, mi sembrano precari. Per parte mia, metterei al loro posto il principio che là dove è impossibile dare a ciascuno il suo, non resta altro che dare a tutti lo stesso. Non è equità assoluta, ma ha una sua popolare semplicità di giudizio, e noi viviamo in un tempo a cui si addice non il diritto superdistillato ma quello che è più facile a capirsi. Per me non esiste dubbio che, proprio in un popolo differenziato con strati di popolazione fortemente distanziati sul piano spirituale com'è il popolo tedesco, un suffragio sag-

1. Qui Mann sembra anticipare nella sostanza quanto citerà da P. de Lagarde più avanti a pp. 284-85 e nota 1.

giamente articolato – che tenga conto del merito, dell'età, del grado di istruzione, del livello spirituale e anche del fatto se uno abbia figli e quindi sia impegnato alla formazione dello Stato non solo per motivi egoistici e personali, ma con lo sguardo volto più lontano – possa essere relativamente più equo di quello indiscriminato, dato che in qualunque umano ordinamento di giustizia si può trattare solo di giustizia relativa. Ma quanto più un simile complesso di norme elettorali fosse ponderato, aristocratico, genialmente graduato e ricco di felici accorgimenti per accostarsi al massimo alla giustizia assoluta, tanto meno sarebbe adatto a convincere della propria giustizia la massa, a cui sembrerà giusta invece sempre e soltanto la forma di giustizia più semplice, rozza e primitiva, quella che, senza far tanti complimenti, dà a tutti lo stesso. La quale, anzi, apparendole giustizia *assoluta*, mette la massa in una posizione di resistenza morale a ogni forma aristocratica del diritto con quel pathos che chiunque sia invece conscio dell'imperfezione implicita in ogni ordinamento giuridico, non riuscirà mai a far suo, e col quale la massa finisce per forza col vincere; e solo con la massa, con quel suo pathos per la giustizia così primitivo e anti-aristocratico, è possibile oggi fare politica. Tutte le fatiche che lo spirito, la saggezza, il più alto acume hanno dedicato alla politica, rispecchiate nei pensatori politici, per esempio in Adam Müller, le cui considerazioni di scienza dello Stato sono forse quanto di più ricco e di più vero sia stato detto in materia[1] –, tutto questo, dico, desta la sensazione di un bel gioco lussuoso e infruttuoso in confronto al procedere concreto, indeviabile e inarrestabile degli sviluppi politici, che portano diritto a forme sempre più primitive di giustizia di massa, radical-democratiche. Questo bisogna pur constatare e riconoscere con quel rispetto che si deve a quanto è fatale. Ma proprio dal fatto che spirito, filosofia e i più squisiti pensamenti non hanno evidentemente più nulla da cercare e da dire in politica, consegue la necessità di *separare* la vita spirituale da quella politica, di lasciare che questa segua il proprio corso fatale e che l'altra si elevi al di sopra di quella fatalità, in una serena indipendenza. Allo stato attuale delle cose non c'è pretesa più assurda e spudo-

1. Adam Heinrich Müller (1779-1829), teorico romantico di scienze sociali e politiche, convertito al cattolicesimo nel 1805. Opere principali: *Elemente der Staatskunst* (1809), *Versuch einer neuen Theorie des Geldes* (1816), *Von der Notwendigkeit einer theologischen Grundlage der gesamten Staatswissenschaften* (1819).

rata di quella della 'politicizzazione dello spirito', quasi che lo spirito dovesse lasciarsi prendere tutto dalla politica solo perché la politica non è capace di contenere uno spirito e sempre più finisce in balìa di una specie di retorica plebea. La vita spirituale è invece la vita *nazionale*, ed è ben questa che va separata dalla vita politica, anche se una risoluzione del genere può e deve sembrare incresciosa o impossibile ai politici conservatori. Pensino essi tuttavia che la cultura nazionale può superare di molto, e non solo in estensione, i confini dello Stato, di una vita pubblica regolata dalle leggi (come avviene nel caso del Reich Tedesco che non abbraccia affatto tutto il territorio di cultura tedesca), ma che è anche, e sempre, più intensa e più personale dell'ordinamento giuridico, al quale sarebbe dunque errato attribuire un'importanza eccessiva nella sfera più alta e propria della vita nazionale. Quanto poco oggi risolvere tutta la propria individualità nello Stato costituisce un eventuale atto dello spirito (appunto perché lo Stato rinuncia sempre di più al suo carisma metafisico ed è sempre meno possibile tenere unite vita politica e vita religiosa), altrettanto poco l'ordine giuridico è capace di sussumere e di esprimere i valori personali di grado più elevato, la stessa cultura della nazione. Lo Stato, l'ordine giuridico sono per buona o per gran parte un problema della civilizzazione internazionale, non della cultura nazionale: questo è il dato di fatto che i politici conservatori trovano tanto increscioso accettare; ma dovranno accettarlo. Hanno forse ragione coloro che contestano la formulazione di una libertà 'tedesca', di tipo particolare? «La libertà,» dice il Danton di Büchner, e non è certo l'ultima volta che cito questo passo «la libertà e una puttana sono le cose più cosmopolitiche che esistano sotto il sole».[1] Questo significa che forse è troppo pretendere la nazione proprio dalla libertà. D'altra parte esistono anche giudizi sulla libertà i quali stanno a provare come l'idea dell'impossibilità di politicizzare l'assoluto non l'hanno in esclusiva i tedeschi. «La libertà è la più illusoria di tutte le illusioni» scrisse Ruskin nel 1849 nel libro *Le sette lampade dell'architettura*. «Una cosa del genere non esiste e non esisterà mai in tutto l'universo. Le stelle non la possiedono. La terra non ce l'ha. Noi uomini ne possediamo il fantasma, la parvenza, solo per nostro massi-

1. Georg Büchner, *Dantons Tod*, atto IV, scena v, in *Sämtliche Werke und Briefe*, a cura di Werner R. Lehmann, 4 (=2) voll., 1967-1971, Wegner, Hamburg, vol. I, p. 70.

mo castigo».[1] Potrebbero essere parole di Goethe o di Schopenhauer o anche di Adalbert Stifter: e invece sono di un uomo che ha per patria la patria stessa della libertà politica. Forse non si dovrebbe pretendere di usare con la politica un trattamento troppo nazionale. Non è la materia adatta, non vale abbastanza...

Ora, questo modo di separare e distinguere la vita spirituale e nazionale da quella politica è squisitamente tedesco, un modo tutto kantiano di separare e distinguere. La differenza fra spirito e politica è quella fra ragion pura e ragion pratica: per cui, lungi dal porsi come oggetto di spirituali entusiasmi, la concessione del suffragio universale indiscriminato in Prussia si configura anche a me oggi come un postulato della ragion pratica. Dovendomi decidere, decido anch'io a suo favore. Questo si sarebbe potuto evitare se il governo a suo tempo si fosse trovato disposto a concedere certe riforme; al punto in cui stanno oggi le cose, questo tipo di suffragio non si può più osteggiare senza mettere in pericolo lo Stato stesso; respingerlo per motivi spirituali e di principio sarebbe probabilmente un sintomo di insufficienza politica e di totale mancanza di prospettive per il futuro della Germania, in tutto analogo a una pace rinunciataria imposta da un'ideologia. Quel democratismo patriottico-opportunistico, per quanto inaccettabile sul piano dello spirito, ha, *tutto sommato*, un suo buon diritto pratico-politico. L'artista, l'uomo dello spirito che per simpatia nazionale e per legame affettivo auspica la grandezza politica della Germania, deve sentirsi non impedito bensì spronato da quel legame a caldeggiare oggi una strutturazione democratica dello Stato tedesco, restando comunque persuaso che non si debba sopravvalutare il significato dell'ordinamento giuridico nel quadro della vita nazionale, con la ferma riserva e la tacita certezza che il tedesco 'Stato di popolo' presenterà nei confronti della democrazia di tipo retorico bourgeois divergenze considerevoli e spiccatamente nazionali.

Non ho bisogno di più; è quanto di 'politica' mi basta per le mie necessità quotidiane. Si avverte in quel che ho detto

1. John Ruskin, *The Seven Lamps of Architecture* (1849), cap. VII: «The lamp of obedience», I, 4ª ediz. George Allen, Sunnyside, Orpington, 1883, p. 199; trad. ted. di Wilhelm Schoelermann, *Die sieben Leuchter der Baukunst*, Diederichs, Leipzig, 1900.

un'opposizione alla massima che considera l'educazione civica come l'educazione per eccellenza. Quello non è un discorso da tedeschi, per quanto dabbene suonino le voci di chi lo pronuncia. Educazione vuol dire formazione dell'uomo, e lo spirito tedesco non acconsentirà mai a intendere nella parola 'uomo' esclusivamente o anche solo prevalentemente l'uomo sociale. Né crederà mai che la cultura sia un mezzo, che essa tenda a un qualunque dominio della natura e alla suddivisione più equa possibile dei beni resi disponibili da tale dominio; si terrà invece ben saldo alla convinzione che la cultura è 'scopo a se stessa'; non si stancherà mai di assegnarle certe mète che hanno significato e valore in se stesse senza riguardo all'utilità, senza riguardo, per esempio, allo Stato. In siffatti princìpi non c'è peraltro nulla di incompatibile con l'esigenza, maturata con la guerra, dello Stato di popolo. Se questa è davvero un'aspirazione del popolo, ha già cessato di essere soltanto aspirazione. Lo Stato di popolo non è una cosa che viene concessa; c'è già quando c'è un popolo che intende e sente il valore dello Stato. E il mio cuore, il mio intelletto sarebbero dalla parte di una gioventù che, tornando dalla guerra, si proponesse di ottenere, anzi di imporre il riconoscimento di una *realtà* politica. Non intendo lasciare né a me né ad altri il minimo dubbio in proposito.

Lo Stato di popolo, la politicizzazione del popolo, vale la pena ripeterlo, è necessaria perché la Germania è «stata messa in sella» e non deve cadere; è necessaria per i compiti egemonici a cui essa si sente chiamata. Ma mi è insopportabile il pensiero che tutto questo possa assumere anche solo la parvenza che il progresso democratico, nel senso che gli danno, putacaso, certi discorsi di ministri inglesi, ci sia stato imposto dal di fuori, come se la Germania avesse dovuto spiritualmente adattarsi e sottomettersi. Mi sembra tuttavia che il pericolo per la nazione consista nel fatto che lo 'Stato di popolo', nel suo prender forma interna ed esterna, possa essere scambiato con la democrazia secondo il senso e il concetto occidentale; o piuttosto che debba resultare impossibile, all'atto pratico, realizzarlo se non con le forme politiche e spirituali dell'Occidente; che insomma le cose finiscano con l'andare come vogliono i cervelli di coloro che per politicizzazione della Germania intendono non tanto un'impostazione più popolare delle nostre istituzioni pubbliche, una maggiore cordialità, schiettezza e fiducia nei rapporti fra nazione e Stato – e chi non le troverebbe auspi-

cabili non meno che necessarie? –, quanto piuttosto la *stabilizzazione in senso repubblicano e statale della nazione.* Questo provocherebbe davvero quella trasformazione nella struttura dello spirito tedesco di cui qualcuno preferirà riconoscere l'inevitabilità ben più che l'auspicabilità: vorrebbe dire livellare, restringere, impoverire quello spirito, degradare un popolo di statura mondiale a un popolo politico che «vola nella formazione della A maiuscola», che «a ogni comizio di piazza si acconcia a una rivoluzione per prova o a una repubblica che dura un giorno».[1] In questo caso democratizzarsi vorrebbe dire conformarsi ai modelli esterni, adeguarsi al livello mondiale della civilizzazione; in questo senso diventare nazione equivarrebbe a cessare di esserlo, sarebbe *ridurre i tedeschi alla stupidità di un animale social-politico*, sarebbe detedeschizzarli; dopo di che, qual senso potrebbero più avere nel mondo i compiti egemonici della Germania?

Impossibile? Un processo di questo genere *non* è *affatto* impossibile. È già in corso, risale all'opera che prese tutta la vita di Bismarck il quale, peraltro, la portò a compimento usando mezzi aristocratici e conservatori, non democratici e liberali. Stato e nazione non erano per lui concetti identici, e non faceva nessun conto dell'idea della Grande Germania, che era democratica. Dunque, una Grande Germania certo non esiste come Stato, e non è detto che la democrazia debba essere l'accessorio logico e necessario allo Stato piccolo-tedesco. Eppure anche Bismarck, con tutta la sua avversione al liberalismo, ha considerato la democrazia un elemento accessorio del suo Stato nazionale almeno fino al punto di compensare il servizio militare obbligatorio col suffragio universale. La conseguenza fu lo sviluppo del Reich come potenza continentale sulla linea di una politica centralizzata e imperialistica; e la fase di quella politicizzazione e democratizzazione su cui oggi ci si vuole attestare o almeno arrampicare a forza di propaganda, non è altro che una nuova fase di quel processo avviato da Bismarck contro il quale Nietzsche si ribellava «nell'interesse conservatore» e a tutela del carattere tedesco. Ma che questo processo dovesse svolgersi secondo forme politiche differenti da quelle precostituite e tradizionali, anche se hanno avuto esiti punto raccomandabili, e che in seguito possa essere qualcosa di diverso e di più di un'imitazione, di un seguire zoppicando

1. Si veda sopra, p. 255 e nota.

certe piste volte a qualcosa di incerto, anzi notoriamente fallito: tutto ciò è ben poco verosimile, giacché tutte le istanze che superano il carattere generico e che oggi si fanno sentire, riguardano la democratizzazione meccanica e progressiva, la riforma delle norme elettorali, la definitiva messa a punto del sistema parlamentare.

«Ma tutto sommato,» scriveva Nietzsche «vorrei proprio che questa idiozia delle cifre e la fissazione per le maggioranze non si consolidassero ancora in Germania come fra le razze latine e che una buona volta si escogitasse *qualcosa di nuovo anche in fatto di politica.* Non ha senso ed è molto pericoloso lasciare che l'abitudine del suffragio universale indiscriminato, introdotta di recente e quindi ancor facile a estirpare, metta radici più profonde, quando invece la sua adozione era stata solo una misura d'emergenza e provvisoria».[1] Quella «abitudine» non è più tanto recente e, credo, non più «facile a estirpare». Ma Paul de Lagarde che guardava le cose da un'altezza meno vertiginosa di quella di Nietzsche, che giudicava meno incidentalmente e con minor superbia perché stava in mezzo alla sua gente piuttosto come semplice patriota, anche se ricco di passione e di spirito, si è espresso in materia di suffragio e di volontà popolare in guisa molto simile.

«Occorrerà chiarir bene a se stessi» dice «che un popolo non è costituito da elettori primari. Lo è tanto poco quanto poco un quadro di Raffaello, come quadro di Raffaello, è composto di tela e di molecole di colori ... Gli individui per sé presi, vale a dire come egoismi, sono addirittura in contrasto col popolo ... Il popolo non fa sentire la sua voce quando parlano i singoli individui di cui un popolo si compone. Il popolo parla soltanto quando la 'popolità' (mi piace usare questa assai calzante ma dimenticata espressione goethiana)[2] parla negli individui, cioè» – mi si lasci citare di nuovo queste belle parole: le amo perché mi sembra che esprimano a perfezione fino a che punto la politica convenga e competa al popolo *e* all'artista, all'uomo dello spirito – «cioè quando si desta la coscienza del fondo e dell'origine comuni a tutti gli individui, ed essa coglie con chiarezza il rapporto che tutti hanno coi grandi fatti della storia. Quando è questione di guerre come quelle del 1866 e del 1870,

1. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Herbst 1884 bis Herbst 1885*, 34 (aprile-giugno 1885), 109, in *KGW*, vol. VII, tomo III, pp. 176-77.

2. Cfr. J.W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, 154, in *HA*, vol. XII, p. 385.

il popolo parla anche se si interpella soltanto la somma numerica dei suoi singoli componenti ... Nei confronti di singole leggi e provvedimenti amministrativi il popolo non dice parola, anche se a ciascuno si chiede la sua opinione e magari ciascuno risponde. Il popolo come fatto d'insieme pensa solo all'insieme dei fatti ... Dove il suffragio universale è il non plus ultra della saggezza, i voti non si valutano, si contano. I miei allievi devono riconoscere l'immoralità di questa immorale maniera di giungere allo scopo».[1]

Così Lagarde. Ed è indubbio che in tutto questo egli parte, se vogliamo, dall'idea democratica che il popolo debba aver voce in capitolo per le questioni che lo riguardano. Eppure si può chiamarlo un conservatore, giacché essere tedesco-conservatore non significa voler mantenere tutto com'è, bensì voler serbare tedesca la Germania: nulla di più. È propriamente tedesco anzitutto non scambiare il *popolo* con la massa quale agglomerato di atomi individuali. «I princìpi del 1789» dice Lagarde «sono stati trapiantati in Germania, e liberali vengono chiamati coloro che li professano ... Questi princìpi resultano naturalmente ancor meno applicabili alla Germania che alla Francia. Se infatti sono nati dalla teoria, non dai bisogni e dai fatti reali, se già con Luigi Filippo hanno perduto la schiettezza primitiva e spietata con cui i loro padri entusiasti ammazzavano e si facevano ammazzare in perfetta buona fede, vuol dire che ormai non hanno più alcun diritto in nessuna parte del mondo a farsi valere come princìpi. Per quel particolare e quanto mai originale sapore celtico che portarono dalla Parigi del 1789, essi non divennero certo né più gustosi né più legittimi in una Germania che aveva nel sangue tendenze aristocratiche e che, sotto l'azione livellatrice di tipo celtico, poteva diventare solo meno tedesca e quindi più infelice».[2] – Questo non suona certo democratico. Ma il carattere aristocratico e conservatore di questo 'praeceptor Germaniae' si associa spontaneamente con una sua franchissima simpatia per il popolo, e nulla è più nazionale di questa sintesi. Quando egli chiede «che venga ammesso apertamente che allo stato attuale non esistono ancora in Germania le condizioni per la libertà e l'autogoverno, esiste solo un governo; che tuttavia, lavorando seriamente a formare con un'educazione autenti-

1. P. de Lagarde, *Deutsches Vaterland*, ed. cit., pp. 141-43. Si veda anche sopra, p. 167.

2. P. de Lagarde, *Deutsches Vaterland*, ed. cit. pp. 88-89.

ca pochi uomini, *scelti non secondo la nascita ma secondo le capacità morali e intellettuali*, si crei intanto una classe che, assunta a servizio di questo popolo e lavorando per lui, stimata per questo lavoro del tutto volontario, *con libero sforzo elevandosi dal basso a perfezione*, possa un giorno prendere nelle sue mani il governo di se stessa»; quando esige inoltre «che il patrimonio del paese aumenti al punto che quella classe possieda anche quei beni esteriori e datori di indipendenza senza i quali l'autogoverno è una farsa ridicola o un martirio», e che «la si faccia finita» coi discorsi e i voti di parlamentari che sono privi di potere e non rappresentano il popolo[1] – allora tali istanze non sembrano avanzate nel 1878 ma nel 1917, tanto sono attuali oggi, o meglio, mai hanno cessato di essere tacitamente attuali; fanno tutt'uno con quelle della libertà sociale, di un'ascesa economica senza intralci, di una selezione aristocratica, che oggi hanno la precedenza su tutte le altre rivendicazioni di libertà esclusivamente politiche. Sono istanze popolari ma non democratiche; e se Lagarde opina che debbano essere battute vie diverse da quelle del computo dei voti per far trionfare l'idea che il popolo stesso debba avere voce in capitolo nelle cose che lo riguardano,[2] anche questo non è che un'altra formulazione del desiderio di Nietzsche «che una buona volta si escogitasse qualcosa di nuovo anche in fatto di politica».

Il filosofo europeo non dice in che cosa potrebbe consistere questo «qualcosa di nuovo»; e il politico nazionale porta troppo scarsi elementi per caratterizzare quelle istituzioni che dovrebbero far sbocciare la natura peculiare dei tedeschi. Come potrebbe allora un artista che, distolto per lo sconvolgimento dei tempi dai compiti singolari e personali a lui propri, va meditando sul destino del suo popolo, presumere di dare più di loro! Tutto quello che può fare è ripetere solo per propria e profonda convinzione quanto hanno detto i grandi di questo popolo, i Nietzsche, Lagarde e Wagner, che cioè la democrazia di segno e gusto occidentali è da noi un fatto di importazione, qualcosa di tradotto, che «esiste solamente sui giornali» e che non potrà mai diventare vita tedesca e verità tedesca.

[«La Germania deve politicizzarsi!». Ma si sarebbe davvero politicizzata, se avesse soltanto copiato le istituzioni politi-

1. *Ibid.*, pp. 89-90.
2. Cfr. *ibid.*, p. 143.

che di altri paesi e semplicemente introdotto il loro parlamentarismo, seguendo così, senza fede e senza speranza, a passo incerto e comunque tardi, i popoli occidentali verso quello che, come tutti riconoscono, non ha dato buona prova di sé?]. Ammesso che i tedeschi non dispongano di tanta capacità politica da creare da sé le proprie istituzioni originali, cioè nazionali, la propria sottospecie nazionale di libertà, o da conservare conquiste del genere ove già esistessero; che anzi si sentano costretti a imitare i 'popoli per eccellenza politici': allora smettano di illudersi di avere la pur minima vocazione alla politica... Cosa vuol dire insomma libertà? Chiunque mi risponde: vuol dire poter vivere secondo le leggi interne alla propria vita. [E ove mi si rinfacci di essere un professore, un borghese, retrivo e di poco gusto, io dico lo stesso che così è e così sarà sempre: politicizzare il concetto tedesco di libertà vuole già dire falsarlo. La nostra storia religiosa e filosofica fa sì che anche la persona più incolta, costretta dalla guerra a chiarire il proprio rapporto con la nazione, non possa pensare o sentire diversamente. Esiste un simbolo della separazione tedesca fra spirito e politica, fra teoria radicale e vita, fra pensiero «puro» e pensiero «pratico»: sono i due volumi distinti, ma posti l'uno accanto all'altro, della doppia critica di Kant]. So bene che a chi fa il delicato ripugna tornare su un pensiero già cento volte pensato, per giusto e vero che sia. Ma qui non si tratta del valore dei pensieri in quanto nuovi o rari, bensì semplicemente del vero, del vero che dura. E se anche certe verità invecchiano e muoiono, se è riprovevole combattere il nuovo con qualche consunta verità, altre ne esistono non perture che non possono farsi banali e spregevoli, o al massimo solo per gli snob e gli esteti della politica, perché sono realtà fondamentali dello spirito del popolo, legate alla struttura di questo spirito e incapaci di passare di moda. Una di queste realtà di fondo, di queste verità semplici e incrollabili, è, mi sembra, il fatto che il concetto tedesco di 'libertà' sarà sempre di natura spirituale: un individualismo, il quale, se volesse profilarsi politicamente, dovrebbe per forza dar vita e forma a istituzioni diverse da quelle escogitate dal nudo e astratto individualismo dell'Occidente politico e dei 'diritti dell'uomo'. Bisogna rifarsi all'individualismo tipicamente tedesco dei nostri antenati, dice Lagarde, visto che si tratta di lavorare all'unità interna della Germania; ridotto in limiti precisi, esso non può infatti causare altri danni. «L'importante è» prosegue «assicurare al singolo individuo i suoi

diritti, e per far questo occorre da un lato che vengano create delle istituzioni che lo innalzino al di sopra di se stesso, e dall'altro che vengano distrutte tutte le istituzioni che intralciano lo sviluppo delle sue doti reali e personali: prima di tutte il sistema prussiano della pubblica istruzione».[1] E qui tengo a precisare che l'unica critica di carattere politico da me svolta nell'ambito della mia produzione letteraria fu diretta contro la scuola media prussificata.[2]

Via dunque lo slogan 'democratico', straniero e ripugnante! Lo Stato meccanico-democratico dell'Occidente non avrà mai fra noi diritto di cittadinanza. Si volga in tedesco quel termine, lo si renda con 'volkstümlich', cioè 'proprio del carattere nazionale', e subito si dice e si intende qualcosa di diametralmente opposto, giacché 'proprio del carattere tedesco' significa 'libero', fuori e dentro di noi, ma non significa 'uguale', né fuori né dentro di noi. Chi potrebbe opporsi a una strutturazione più 'propria del carattere nazionale' di tutte le cose del Reich e dello Stato? Nessuno di coloro, ne sono certo e me ne rendo garante, che si oppongono più accanitamente alla democratizzazione, alla politicizzazione in un determinato senso della Germania. A una Germania come res publica nessuno obbietta nulla. Ma la Germania come *repubblica*, come Stato di tutte le virtù, a contratto sociale, col governo popolare democratico e il «completo risolversi dell'individuo nella totalità», la Germania come *Stato* e nulla più, con l'uomo tedesco messo a fare il giacobino e il citoyen vertueux col certificato di buona condotta in tasca: questo sì che sarebbe spaventoso! E poi, quella non sarebbe più la Germania. Da sempre la legge fondamentale della vita tedesca è lo svolgimento e sviluppo, la particolarità, varietà e ricchezza dell'individualità. Da sempre la vita così intesa si è opposta all'accentramento, non ha mai tratto norme di condotta da un epicentro che dettasse legge. Il tedesco era un uomo libero e insieme ineguale, cioè aristocratico. La Riforma fu, è vero, un avvenimento democratico: perché l'emancipazione dell'uomo laico è appunto la democrazia, e sul piano politico è quello che Nietzsche chiama «un letterario mettere il becco da parte di ognuno su ogni cosa».[3] Ma anche l'azione vera e più profonda di Lutero ha crisma aristocratico: egli portò a per-

1. *Ibid.*, p. 71.
2. Si veda sopra, p. 251 e nota 2.
3. Si veda sopra, p. 252 e nota 2.

fezione la libertà e la sovranità dell'uomo tedesco, rendendole interiori e sottraendole in questa maniera per sempre alla sfera delle contese politiche. Il protestantesimo ha tolto alla politica il pungolo spirituale, l'ha ridotta a una faccenda della prassi. Abbiamo ereditato da Kant la fede nel predominio della «ragion pratica», dell'etica, da lui l'imperativo sociale. Ma il fenomeno di Goethe tornò a confermare la legittimità della singola esistenza, fu per la Germania il grande evento artistico, il più importante dopo quello metafisico-religioso vissuto con Lutero: fu un'esperienza formatrice, tutta sensibile e umana, lontana da ogni astrazione, nemica di ogni ideologia, anzitutto di quella patriottica, poi di quelle politiche in genere. Una nazione non passa attraverso uno spirito come Goethe, anzi, non genera dal proprio grembo un uomo come lui, senza prendere, da sempre e per sempre, un suo atteggiamento particolarissimo, diverso da quello degli altri, di fronte alla politica, alle «idee moderne», alle formule magiche e mendaci e fin troppo generose come umanità, libertà, uguaglianza, rivoluzione, progresso.

Libertà, dovere e ancora libertà: è questa la sostanza della Germania. Si dice che nella storia, a epoche di dominante individualismo, si alternino altre segnate dal pensiero sociale; ma lo spirito tedesco per sua costituzione non conosce contrasto e necessità alcuna di oscillare e vacillare tra due princìpi inconciliabili. Rimane virtù propria dell'individualismo tedesco andare benissimo d'accordo col socialismo etico, chiamato anche socialismo di Stato, che è poi ben diverso da quello marxista fissato sui diritti dell'uomo; giacché al principio sociale si contrappone soltanto l'individualismo di stampo illuministico e liberale dell'Occidente. Esiste un anti-individualismo che include la libertà dell'individuo; e rifiutare l'illuminismo individualistico *non* vuol dire che si chiede di socializzare e statalizzare l'individuo, come evidentemente si credeva in Occidente e speriamo non si incominci mai a credere da noi. 'Organizzazione', che spiritosa parola! 'Organismo', parola veramente di vita! Un organismo infatti è qualcosa di più della somma delle sue singole componenti, e questo 'di più' è appunto spirito, è vita. Ma se '*organizzazione*', quest'altro grido dell'odierna battaglia politica, dovesse significare l'asservimento dell'individuo allo Stato, cioè l'assolutismo statale, e sia pure l'assolutismo di uno Stato di popolo, anzi, quello più che mai: allora abbasso anche quello! Niente sarebbe più antitedesco, più anti-umano di un tale assolutismo dell'organizzazione; al dominio illimita-

to dello Stato, anche a quello dello Stato di popolo, semmai con quello si volesse intendere una repubblica virtuosa e giacobinesca, sarebbe sempre da preferirsi, con animo pacato quanto deciso, l'assolutismo principesco, sotto il quale raramente il fattore individuale ha avuto la peggio!

Per dire il vero, ascoltando le voci di quei piagnoni e ultradevoti dello Stato litanianti categoricamente che l'umana sostanza è fatta unicamente per essere 'organizzata' e socializzata *senza residui*, valorizzata tutta nello Stato e nella società, mi costa fatica resistere alla tentazione di scegliere un po' di quelle minacciose parole di Lagarde a proposito di Stato e nazione, di Stato e libertà, di Stato e umanità; e se non ce la facessi a resistere, i miei eventuali lettori non dovrebbero rinfacciarmi di avere sovraccaricato questo 'libro' – che del resto non si arroga né la forma né l'aspetto, nemmeno la definizione di 'libro' – di citazioni: persone come me sono, per ovvie ragioni, sempre alla ricerca di qualche aiuto, di qualche autorevole appoggio per i loro sentimenti, quando scrivono un'opera di travaglio e dolore come questa; la loro non è un'impresa facile, e per questo sono quanto mai grate a ogni occasione che gli si offre e non si curano molto se quel che vanno componendo sia poi leggibile. Lagarde a sua volta cita Madame de Staël, amaramente richiamandosi a quel suo giudizio per cui la superiorità della natura tedesca su quella francese si basa su tre caratteristiche: indipendenza dello spirito, amore per la solitudine, inconfondibilità del singolo individuo.[1] Fa bene sentire queste cose! Quest'uomo detestava la politica e la 'politicizzazione' quanto nessun altro grande tedesco prima di lui; nello Stato non ammetteva politica, bensì quello che chiamava «l'altruistico adempimento dell'ethos, cioè la completa attuazione della massima per cui lo Stato si trova di fronte alla nazione nello stesso rapporto della massaia di fronte al suo uomo; deve cioè provvedere a ogni faccenda esteriore affinché la nazione possa concentrare tutto il suo interesse e la sua azione su quello che nella vita è davvero essenziale».[2] Egli esigeva[3] che «si concedesse piena autonomia alla

1. Cfr. P. de Lagarde, *Deutsches Vaterland*, ed. cit., p. 81.

2. *Ibid.*, p. 75.

3. Per quanto segue, fino alla prossima citazione annotata, cfr. nell'ordine *ibid.*, p. 135 (da dove Mann cita a senso quanto de Lagarde dice a proposito di religione, scienza e arte), p. 91 (per la precisazione su «Stato» e «natura» umana), pp. 136-37 e *passim* (per le frecciate contro Hegel), p. 122 («idolatria»), p. 135 (per lo «Stato» come «forma più subli-

religione, alla scienza e all'arte, perché esse vivono soltanto se sono autonome». Voleva «un Reich che fosse uno Stato, ma solo nella misura in cui una nazione non può fare a meno dello Stato», nonché «il riconoscimento, l'educazione e la trasfigurazione *della nostra stessa natura*». Si rivoltava contro Hegel con tanto scherno e odio come solo Schopenhauer aveva fatto prima di lui. Protestava contro l'idolatria dello Stato, contro la dottrina che vede nello Stato la forma più sublime della vita umana: protestava contro questa concezione romana e pagana in nome della libertà protestante e germanica. Voleva che lo Stato fosse considerato «una macchina che serve, di fronte alla quale non è questione di conservatore, liberale, libero pensatore o cattolico; quel che conta è che essa lavori per nostra soddisfazione e col minimo costo possibile».[1] *Non* voleva parlamentari di professione; voleva che il governo venisse controllato solo da coloro che «hanno imparato in ambienti più limitati a giudicare e guidare la vita pubblica prima di incominciare a giudicarla e guidarla in grande stile».[2] Non voleva, insomma, «un letterario mettere il becco da parte di ognuno su ogni cosa». A suo giudizio «è questione dappertutto di nozioni tecniche, e, ove queste fossero vive nel popolo stesso non impegnato direttamente a servizio dello Stato, anche il popolo deve esercitare un controllo sul governo; ma non presuma di dire la sua chi non conosce tali tecniche, né vadano soggetti al giudizio dei non iniziati quei settori della vita dello Stato che, per la natura delle cose, sono completamente affidati al riserbo e al parere personale di coloro che li conoscono a fondo».[3]

Non sarebbe gran cosa lo 'Stato di popolo', anzi, sarebbe una gran cosa da niente, uno spauracchio banale e niente affatto nazionale, se non fosse altro che la democrazia parlamentare. Sarebbe una bella rovina per la politicizzazione e l'organizzazione se dovessero significare lo statalizzarsi della nazione e il «risolversi dell'individuo nella totalità». L'uomo non è soltanto un essere sociale, ha anche la sua componente metafisica, primo fra tutti il tedesco.

La situazione economica derivante dalla guerra avrà per

me della vita umana»), e ancora p. 135 (per la «concezione romana e pagana»).

1. *Ibid.*, p. 152.
2. *Ibid.*, p. 147.
3. *Loc. cit.*

conseguenza che dopo la guerra stessa e per decenni chiunque dovrà lavorare e guadagnare quasi esclusivamente per lo Stato. Non sarà permesso allora che l'uomo appartenga a se stesso almeno nella sfera dello spirito, dell'anima? Non crescerà, dinanzi a un'integrazione e un asservimento sociale così inauditi, un bisogno enorme di indipendenza spirituale? La più amorosa premura e cura per ogni elemento aristocratico e individuale, la massima curiosità e simpatia verso l'anima singola e singolare, verso i non comuni valori dello spirito, faranno da indispensabile contrappeso al socialismo organizzato nello Stato del futuro: altrimenti la vita non varrà più un centesimo.

Le voci del tempo... fanno ressa producendo, anziché musica, un gran brusio, perché non sanno l'una dell'altra. Bisogna scinderle, sentirle a una a una, per capirci qualcosa. Quando due persone parlano di 'democrazia', è probabile fin dal primo momento che intendano due cose ben diverse; occorre discutere con loro separatamente. Quando il nostro eroe e amico, il letterato della civilizzazione, vuole la 'politicizzazione', l''organizzazione' – e le vuole davvero –, pensa a qualcosa di ben diverso da quello che ha in mente il patriota democratico e il democratico patriottico che abbiamo or ora sentito usare le stesse parole. La differenza, per esempio, tra il liberalismo franceseggiante della Germania sud-occidentale negli anni Trenta e Quaranta del secolo scorso e il liberalismo delle guerre di liberazione, quello cioè di uomini come Stein e Arndt, è minima confrontata con la discrepanza fra il democratismo del letterato della civilizzazione e quello del patriottico fautore dello Stato di popolo. Ora, è vero, abbiamo visto che la democrazia altro non è che il diritto del singolo di prestare la sua opera come patriota, e che logicamente non dovrebbe essere possibile chiedere la politicizzazione totale, la democrazia, e nello stesso tempo professare un'idea antipatriottica, antinazionale. Ma questo postulato logico non trova soddisfazione nella realtà. Il tipo di democratico che torniamo qui a considerare, cioè il letterato della civilizzazione, non ha nulla a che fare con il tipo del patriota che è democratico oggi per ragioni di buon senso e di opportunità, che chiede la democrazia, l'identità di popolo e Stato, la politicizzazione dei cervelli e dei cuori, perché la Germania possa vivere, anzi, vivere da padrona forte e rispettata. Quel primo tipo di democratico esige la democrazia non perché la Germania «de-

ve cavalcare e non cadere», né perché chi accetta il fine deve accettare anche i mezzi: la chiede per se stessa. La politicizzazione della Germania non gli sembra tanto una cosa necessaria quanto la più desiderabile in sé e per sé, il progresso stesso – il progresso sulla strada del livellamento totale dell'Europa, l'evoluzione verso quelle forme di civilizzazione piatta e omogenea di cui abbiamo già detto –, quel progresso che lo spirito più grande e fatale della nuova Germania, Nietzsche in persona, ha indubbiamente, se non proprio voluto, almeno favorito, anche se, d'altro lato, lo contrastava in nome dell'interesse «conservatore»: il suo atteggiamento fu ambivalente nel linguaggio e nel cuore, ma rende plausibile e possibile anche oggi la coesistenza nella stessa persona di un'inclinazione a spingere i fatti sulla via di tale progresso, e di un'altra opposta, decisa a combatterlo sul piano delle idee...

No, veramente, quel che sta a cuore al nostro politico e letterato della civilizzazione non sono di certo eventuali compiti egemonici della Germania. Dire che non lo entusiasmano è, anzi, troppo poco: li respinge addirittura e accetterebbe, senza riserve, il Reno come frontiera, contento già per il semplice fatto che il ripristino di quel confine significherebbe automaticamente la restaurazione sul continente del predominio politico e spirituale della Francia, la vera patria della sua anima. Infatti, se non fosse un francese così esemplare, bisognerebbe definirlo un idealista tedesco; e a dire il vero, si è non solo tentati ma perfino costretti a vedere in lui nient'altro che un idealista tedesco, ascoltando la sua risposta, la nobile, evasiva risposta che avrà pronta senza fallo, appena lo si metterà alle strette a proposito del confine al Reno e dovrà dire con franchezza se possa davvero auspicarne il definitivo ripristino. Costui risponderà: «Allora la Germania aveva una grande letteratura».[1]

L'aveva, è vero. Ma, in primo luogo, non è mica andata perduta. Sento dire perfino che essa ebbe un qualche rapporto con l'unificazione della Germania e dunque con la stessa fondazione del Reich, giacché il Reich piccolo-tedesco e militarista è pur sempre la forma nella quale si è com-

1. Qui Thomas Mann cita probabilmente una battuta del fratello Heinrich fatta nel corso di un loro colloquio. L'aveva già riferita (appena variata: «Wir hatten damals eine große Literatur») a Bertram in una lettera del 17 febbraio 1915 lamentando la mancanza di interlocutori validi e aggiungendo che, almeno per il momento, Heinrich era «poco utilizzabile» (cfr. in T. Mann, *Briefe an Bertram*, cit., p. 23).

piuta l'unificazione tedesca. Sento dire che mai nella storia dei popoli una letteratura ha avuto una parte così decisiva come quella tedesca dal 1750 in poi per un secolo intero; che infatti, mentre altri popoli per patriottismo, per amor di progresso dello Stato, si sono creati una letteratura di tendenza, mentre presso di loro fin dall'inizio l'arte e la poesia hanno servito la politica, per cui il valore artistico di un'opera diventava presto di importanza secondaria in confronto allo scopo pratico che essa perseguiva, mentre dunque altrove le cose si sarebbero svolte più o meno a quel modo: in Germania scienza, letteratura e arte sarebbero esistite esclusivamente per se stesse – l'art pour l'art si dice in francese – e gli uomini di cultura avrebbero dedicato ogni loro energia e impegno a quelle che, segnate da un'impronta sempre nazionale, mai però politica, non perseguivano altro scopo se non quello di servire la verità e la bellezza. Il colmo della stranezza, sento dire ancora, è stato però che l'arte dei tedeschi, proprio *per* aver voluto dare i suoi frutti solo nel puro ambito della sua sfera, proprio per questo, come dice il borghese Freytag, ha con la sua fiamma purissima arroventato l'animo un po' molle dei tedeschi fino a renderlo duro e temprato per una grande lotta politica...[1] Ma come? La nostra letteratura classica, politicamente abulica, solo arte per l'arte, egoistica, priva di senso dello Stato e 'borghese' soltanto in un'accezione del tutto diversa, parassitaria – sarebbe stata ciò nonostante uno strumento politico, contribuendo a preparare l'unificazione tedesca? Sarebbe dunque possibile essere 'esteta' eppure al tempo stesso essere attivo in senso politico e nazionale, esserlo anzi anche di più e meglio che non quando ci si istupidisce a fare l'attivista democratico, semplicemente lavorando in libertà, tesi alla forma nel senso di creare forme e di raggiungere compiutezza individuale? Ma questo sarebbe il rovesciamento di ogni ordine morale! Per intanto quelli che sento andare così ragionando potrebbero effettivamente richiamarsi al gran signore dell'epoca letteraria della formazione, cioè a Goethe, che, in un colloquio con lo storico Luden, dichiarò prima, è vero, che nell'arte e nella scienza, davanti

1. Gustav Freytag (1816-1895), storico della cultura e scrittore, fervido assertore dell'ideale liberal-nazionale propugnato anche dalla rivista «Die Grenzboten» che diresse con Julian Schmidt a Lipsia (1848-1870). Opere principali: i romanzi *Soll und Haben* (1854), *Die verlorene Handschrift* (1864) e *Die Ahnen* (1873-1881), e la grande serie di quadri di storia e di vita tedesca, *Bilder aus der deutschen Vergangenheit* (1859-1867).

a cui cade ogni barriera di nazionalità, aveva trovato le ali che gli permettevano di elevarsi al di sopra della miseria politica della Germania, ma subito aggiunse che il conforto da quelle procurato era in fondo assai gramo e non sostituiva la coscienza orgogliosa di appartenere a un grande popolo forte, stimato e temuto (diceva brutalmente così: «temuto»); e, dopo avere espressa la sua fede nel futuro della Germania come potenza politica, concluse con queste parole: «A noi singoli individui non rimane intanto altro che adoperarsi, ciascuno secondo il suo talento, le sue inclinazioni e la sua posizione, per aumentare, rafforzare la formazione spirituale del popolo e per mezzo del popolo diffonderla in ogni direzione, tanto verso il basso quanto, e preferibilmente, verso l'alto, perché non rimanga indietro rispetto agli altri popoli, anzi almeno in questo li superi, affinché lo spirito non intristisca ma si conservi fresco e sereno, non crolli o divenga pavido ma rimanga capace e pronto a ogni grande impresa, quando spunti il giorno della gloria».[1] Quest'ultima espressione ha un imbarazzante tocco francese. Ma tutto questo non dà la sensazione che Goethe abbia visto nella grande epoca della formazione spirituale da lui dominata niente altro che un'epoca di *preparazione*, che col suo esercizio dell'arte, di netta impronta estetica e quietista in politica, abbia quasi consapevolmente, anzi, del tutto consapevolmente, preparato l'avvento del «giorno della gloria», il giorno dell'unità e della sovranità tedesca?

«Allora la Germania aveva una grande letteratura». Quella sì, certamente. Ma giacché si è avanzata l'ipotesi che il ripristino del confine al Reno possa costituire la garanzia sicura per il risorgimento di una poesia classica, non si può trattenere più a lungo la domanda *chi* sia qui veramente l''esteta': colui che nel fondo del suo gran cuore progressista desidera che la Germania venga resa impotente, frantumata e ricondotta allo stato di cento anni fa, onde tornare a gettarsi senza riserve nelle braccia della bella letteratura, o colui che accetta non solo Goethe ma anche Bismarck, perché è convinto che quest'ultimo in fondo ha capito e reincarnato il primo meglio del letterato della civilizzazione? Siamo sinceri: nell'idea di ricondurre la Germania allo stato impolitico e sovrapolitico di allora, cova per ogni intellettuale tedesco una tentazione, una profonda lusinga del-

1. È lo stesso colloquio di Goethe con Luden da cui Mann ha già citato sopra (p. 174 e nota 1).

l'anima che non possiamo negare né sottovalutare. Quanti vantaggi per lo spirito comporterebbe la restaurazione dello stato di cose di allora! Quanta superiorità offrono lo stare in disparte, fare lo spettatore, il mostrarsi disinteressato, il non-volere, la filosofia cinica, insomma, che chiede ad Alessandro soltanto di levarglisi dal sole! Quanta libertà e ironia, quanta serenità, purezza e umanità guadagneremmo, anche se la vita reale della nazione tornasse a essere oppressa, meschina e spoglia di ogni dignità terrena! Ma si può fare a meno di stimare e difendere la volontà di imporsi al mondo, di realizzare e di agire che è propria di questo popolo, giustificata e provata dalla serietà altissima delle sue doti, dalle sue opere e imprese poderose? Non occorre che venga un civil-letterato a insegnarci che Bismarck, quell'uomo della bruta forza', fu una sciagura non solo per la beatitudine dei vecchi e cari imperi culturali d'Europa, ma anche e in un senso ben determinato per la Germania stessa, o, se non proprio una sciagura, per usare una parola un po' più rispettosa e positiva, un evento fatale, e che la realtà del suo Reich non era esattamente la forma statale più adatta a favorire, come invece l'astratta condizione storica della Germania di cento anni fa, la nazionale inclinazione per la pura umanità, l'intimità e la vita dello spirito. Ma considerando che il letterato della civilizzazione è un uomo politicamente impegnato e tutt'altro che un frivolo esteta: può davvero costui auspicare ed esigere che il suo popolo faccia ritorno all'umanità impolitica di una volta, all'atomismo egoistico, alla cultura dell'io che fu propria dell'epoca goethiana? Chi, torno a chiedere, chi è qui veramente l'esteta? Il letterato della civilizzazione non vede in genere di buon occhio Goethe, questo antirivoluzionario, quietista e servo di principi; a lui, che aveva osato dire di tollerare più facilmente un'ingiustizia che il disordine,[1] ha cento volte contrapposto, come a lui superiore, Voltaire, l'uomo dell'affare Calas.[2] Al Reich, però, contrappone Goethe, condividendo senza riserve l'opinione corrente e democratica per cui il Reich basato

1. Cfr. J.W. Goethe, *Belagerung von Mainz* (1822), in *HA*, vol. X, p. 391, dove Goethe afferma addirittura che preferisce «commettere un'ingiustizia» piuttosto che «tollerare disordine» («Ich will lieber eine Ungerechtigkeit begehen, als Unordnung ertragen»).

2. Thomas Mann allude qui soprattutto alla prosa *Voltaire-Goethe* del fratello Heinrich, pubblicata, col titolo *Französischer Geist*, il 1° giugno 1910 in «Der Sozialist» (in *EC*, pp. 15-20). Il caso Calas (1762) e quello Sirven (1764) videro Voltaire impegnato per salvare o riabilitare degli innocenti.

sulla forza rappresenta un oltraggio allo spirito di Weimar. Non sarebbe più naturale se, dall'uguale antipatia che coltiva per Goethe *e* per Bismarck, deducesse invece la loro intima parentela e affinità? Non dovrebbe arguire, da quell'uguale sua antipatia, che tutti e due erano manifestazioni possenti, anzi, vere e proprie eruzioni della maledetta germanicità renitente e antiletteraria, che anche Goethe lo era, nonostante fosse restio alle guerre di liberazione e amico di Napoleone: eruzioni, dico, di quella germanicità che tanto ripugna al letterato della civilizzazione e per la quale egli non dovrebbe sforzarsi o arrogarsi di fare il precettore politico?... La politica! La creazione del Reich fu una creazione 'politica' in un senso estremamente tedesco, cioè antiradicale, opera della ragion pratica, una concessione del pensiero alla materia perché divenisse realtà, 'vita', e vita certo non vuol dire bella letteratura. Il Reich è una realizzazione tedesca nella stessa identica misura in cui per esempio la Francia di oggi può essere considerata la realizzazione della filosofia francese del diciottesimo secolo: un organismo vivo con tutte le scorie, i difetti e le meschinità inerenti a tale organismo. Ma quando il letterato della civilizzazione esige a ogni costo una risposta alla domanda se Goethe approverebbe o no questo Reich, sarà bene chiedergli di rimando se forse Rousseau o quel magistrale e madornale filisteo che si professava suo discepolo se la sentirebbero di approvare la realtà della république française come essa oggi si offre all'estasiato sguardo del civil-letterato...

Ci siamo allontanati dal nostro tema principale. Questo libro del resto è, per sua natura, un divagare continuo. Mai, volevo dire, uscirebbe dalla bocca del tipo di democratico di cui ci stiamo qui occupando, un inno dedicato alla flotta come quello di Herwegh. Democrazia e imperialismo è una combinazione che potrà essere ammissibile altrove, potrà essere spiritualmente possibile in Francia e Inghilterra, e più precisamente nel senso che la democrazia santifica l'imperialismo; in Germania comunque non è così. Sulla testa della Germania infatti, o almeno su quella del civil-letterato tedesco, rimane sospesa l'antitesi che, se non erro, abbiamo già delineata come l'antitesi primaria e generale di questo spirito acuto e appassionatamente arguto, l'antitesi, insomma, tra *forza e spirito.*[1]

Occorre tuttavia tener presente che la necessità e l'inop-

1. Si veda sopra, p. 78.

pugnabilità di tale antitesi possono venir contestate anche per quanto riguarda la Germania. Ho in mente la frase di una lettera scritta nel 1859 da Adalbert Stifter che mostra di non conoscerla, anzi, di non averne ancora la minima idea. «E la Germania,» dice testualmente «che per *il suo spirito e la sua forza* potrebbe fare da guida al mondo intero, quasi rispecchiando il mondo dell'Ellade gremito di dèi cui davvero somiglia per profondità di sensi, giovanile ardore, magnanimità ed entusiasmo, dovrebbe somigliare a quello anche nell'infrangersi per la discordia delle sue parti?».[1] Mai e in nessun paese lo spirito e la forza si sono trovati in contrasto nella vita dei popoli, perché quanto era alla base di quella vita, l'elemento veramente creativo dello Stato, è sempre stato qualcosa di spirituale, un'idea in qualche modo religiosa, ed è sempre stata prerogativa dello Stato assicurare, entro i confini, vigore al suo midollo spirituale, al patrimonio ideale della nazione, e, fuori di essi, il massimo di tranquillità, espansione e successo. Comunque sia, la 'e' oggigiorno non è più una copula, è un'avversativa, separa il bene da ciò che è male puro e semplice, ci mette di fronte a una scelta, a un bivio morale, quando a pronunciarla è il politico civil-democratico. Vista da vicino, la sua antitesi fra spirito e forza non è infatti un'antitesi politica? E non si dovrebbe allora darle anche un nome politico? 'Spirito e forza' non sono altro che '*politica interna e politica estera*'. Mentre tuttavia per il galantuomo democratico e patriottico e per chi è leale fautore dello Stato di popolo, politica interna ed estera si fondono in modo inscindibile, mentre, anzi, quelli vedono nella democratizzazione dello Stato, in una politica interna di impronta più popolare, principalmente uno strumento pratico e attuale per una forte politica estera, il letterato della civilizzazione invece, quando dice 'politica', intende solo ed esclusivamente la politica interna, che per lui rappresenta la politica per eccellenza, *è* addirittura la politica stessa. Quel che si chiama 'politica estera', per non usare il termine di politica di potenza, non merita affatto, secondo la sua opinione, il nome di politica, bensì quello di ingiustizia, brutalità e criminalità; e questo e nient'altro – ingiustizia, brutalità e criminalità – sarebbe voler attribuire alla cosiddetta politica estera, cioè all'idea della potenza, il sia pur minimo influsso sull'unica politica autentica, cioè

1. Lettera di Stifter a Marie von Hrussoczy dell'11 luglio 1859, in A. Stifter, *Briefe*, ed. cit., pp. 220-21.

quella interna: la quale va regolata unicamente secondo i canoni dello spirito radicale e deve con inconcusso rigore – qui, per rimanere in stile, bisogna ricorrere a espressioni di gusto settecentesco – «orientarsi sui princìpi della ragione e della giustizia».

Il politico della civilizzazione è, come abbiamo già detto, l'uomo dello spirito puro e bello, radicale e letterario; è talmente l'uomo della politica interna che, quando parla *lui* di 'politicizzazione', non concepisce questa pur attuale istanza se non come la concentrazione totale dei cervelli e dei cuori sulla politica interna: e che tipo di politica interna! 'Società di studi di politica mondiale' e istituzioni analoghe, volte a educare il popolo tedesco alla politica, non incontrano affatto la sua approvazione e per lui 'puzzano' già in partenza non tanto di democrazia quanto di imperialismo. Politica però, quella interna e democratica, non significa né imperialismo né quella cosa sciocca che è la potenza, bensì *morale*, e così il politico della civilizzazione è anzitutto un moralista, nient'altro che un moralista, quanto dire un moralista politico.

Ora, bisogna assolutamente concedere che la morale in politica estera finisce quasi sempre con l'avere la peggio. Quando Macaulay[1] dice: «Le regole in politica sono fatte in un modo tale che il più volgare bandito si guarderebbe dal farne anche solo cenno al suo complice più fidato», allude indubbiamente, con questo divertente fiore retorico, alla politica estera; e abbiamo notizia di fondatori di Stati i quali, a opera fatta, hanno dichiarato di non essere sicuri di potersi ancora annoverare fra gli uomini d'onore. Certo, un qualche sputasenno potrebbe chiedermi se per caso la politica interna sia più morale o non invece anche cinque volte più sporca di quella estera, e se mai qualcuno ne abbia «riportata fuori l'anima ancora candida». Ma questa sarebbe in ogni caso una semplice scaramuccia dialettica, qui decisamente da non prendere nemmeno in considerazione. Qualche dubbio più fondato riguardo all'identità di politica interna e di morale – quell'identità rappresentata e personificata dal letterato della civilizzazione – riuscirebbero a destare in letteratura certe distinzioni, come la seguente: 'individuale cioè morale, generale cioè politico'. Càpitano frasi del gene-

1. Thomas Babington Macaulay (1800-1859), storico e uomo politico inglese, dal 1830 membro del Parlamento, dal 1834 al 1838 governatore in India, dal 1839 al 1841 ministro della Guerra, autore della *History of England from the Accession of James II* (5 voll., 1849-1861).

re, càpita nella vita dello spirito di trovar considerati come antitetici i concetti di 'morale' e di 'politico'; per esempio, in quel notevole passo dove Taine confronta il francese della Rivoluzione col suo pendant inglese, il puritano, la cui azione, dice, è volta anzitutto verso l'interno e persegue come scopo principale la negazione di se stesso: è perciò morale prima di diventare politica. Tutt'altra faccenda invece il tipo francese: questi si occupa prevalentemente, sempre secondo Taine, del lato politico, non di quello morale delle cose, dà molto più peso ai suoi diritti che non ai propri doveri, e la sua dottrina, anziché essere un incentivo per la coscienza, lusinga l'orgoglio.[1] Questa, intendiamoci, è cosa di grande momento e interesse, un contrasto psicologico che scrittori famosi, anche se ognuno per suo conto, hanno sovente trattato. Più a fondo di tutti e nella maniera più grandiosa lo ha fatto Dostoevskij in quella sua polemica immortale e incredibilmente attuale – per la Russia *e* per la Germania – contro il liberale professor Gradovskij,[2] un acuto e mirabile saggio sull'ideale sociale e sull'etica dell'individuo, sulla politica e il cristianesimo,[3] che si trova, insieme ad altri articoli oggi attualissimi, nel volume *Scritti letterari* dell'edizione completa tedesca:[4] probabilmente avremo da tornarci ancora sopra.

Qui un caso fortunato vuole che noi, tenendo ferma per ora l'antitesi fra 'morale' e 'politico', possiamo, per vedere meglio le cose anche dall'altra parte, dal punto di vista del partito opposto, fermarci un poco sulla Russia. Prometto che in questo modo finiremo con l'arrivare a una formula valida per la nostra antitesi, formula vitale quanto convin-

1. Cfr. Hippolyte-Adolphe Taine, *Les Origines de la France contemporaine* (1875-1893), parte II: *La Révolution, La Conquête jacobine*, tomo I, libro primo, cap. I, 4, ediz. in 11 voll., Hachette, Paris, 1947, vol. V, pp. 29-30 e *passim*.

2. Aleksandr Dmitrievič Gradovskij (1841-1889), scrittore politico russo, professore di diritto pubblico all'Università di Pietroburgo, liberale moderato sia nella polemica slavofila, sia negli entusiasmi riformistici. Autore dei monumentali *Principii del diritto statale russo* (1875), legittimazione giuridica dell'autocrazia.

3. Si tratta del saggio *Un cavillo per l'occasione* (si veda sopra, p. 73 nota) del *Diario di uno scrittore*, trad. it. cit., pp. 1281-1318.

4. Per l'edizione tedesca delle opere di Dostoevskij si veda sopra, p. 58 nota 1. Questo saggio (*Bei gebotener Gelegenheit einige Vorlesungen über verschiedene Themata auf Grund einer Auseinandersetzung, die mir Herr A. Gradowskij gehalten hat*) si trova nel vol. XII, *Literarische Schriften*, cit., pp. 157-212.

cente e concisa fino al simbolo, che, col cuore grato, potremo fare nostra per ogni eventuale uso.

Verso la metà del secolo scorso, all'epoca in cui uscì *Padri e figli* di Turgenev,[1] era venuta su in Russia una gioventù con interessi politici e radicali, decisa ad «andare in mezzo al popolo», alla quale sembrava «insensato e anzi assurdo tutto quello che non avesse a che fare con la politica» – tanti «bellettristi dell'azione», come li chiamò l'*esteta* Turgenev, tanti propagandisti e manifestanti che mai perdonarono all'esteta suddetto di avere, sì, fatto politica nel suo capolavoro, ma in chiave poetica, vale a dire umana; di essere stato giusto – giusto pur con occhio critico – tanto verso i conservatori, «quella gentaglia reazionaria», il tory per eccellenza Pavel Petrovič Kirsanov, quanto verso il rivoluzionario e radicale Bazarov; e di avere infuso in tutti e due qualcosa della propria anima, anima problematica, insieme conservatrice, anzi reazionaria, e radicale, aristocratica e democratica, dubbiosa e rigorosa, malinconica e amante della verità. I giovani lo tacciarono addirittura di oscurantismo e di ostilità al progresso; per loro il suo Bazarov era un vero e proprio attentato, una provocazione, un insulto,[2] e quel che dicevano del di lui amico, il giovane Kirsanov, valeva anche per Turgenev stesso quale poeta estetizzante e malfido: «Kirsanov figlio non conosce né la sfacciataggine né la malizia, gente come lui non andrà mai oltre un'umiltà nobile e nobile sdegno, pagliacciate l'una e l'altro. *Noi vogliamo lottare, voi preferite biasimare voi stessi, noi vogliamo biasimare e vincere gli altri*, tu resti quello che sei, fiacco e liberale, rampollo di signori».[3] Ecco la formula! «Voi preferite biasimare voi stessi, noi vogliamo biasimare e vincere gli altri»: questa sì che

1. I.S. Turgenev, *Otzy i deti* (1862), trad. it. di Paola Cometti, *Padri e figli*, in *Padri e figli. Asja. Primo amore*, Utet, Torino, 1965, pp. 25-287.

2. Per questa polemica della giovane generazione russa degli anni Sessanta contro Turgenev, cfr., per esempio, la lunga recensione-condanna a *Padri e figli* di Maksim Alekseevič Antonovič, *Asmodej našego vremeni* (L'Asmodeo del nostro tempo), in «Sovremennik» («Il contemporaneo»), 1862, fasc. III, e lo scritto dello stesso Turgenev, datato «Baden-Baden 1868/69», *Po povodu «Otcov i detej»*, pubblicato nel 1869, con altre 'memorie letterarie e di vita', nel primo volume dell'edizione delle sue opere dal 1844 al 1868 (*Sočinenija*, 1869-1871), trad. it. di Giacinta De Dominicis Jorio, *A proposito di «Padri e figli»*, in *Teatro. Opere varie*, a cura di Ettore Lo Gatto, Mursia, Milano, 1964, pp. 638-48.

3. Questa puntualizzazione dei «giovani» su Kirsanov-Turgenev riprende, con omissioni e ritocchi, quanto, in *Padri e figli*, cap. XXVI, dice Bazarov, al momento dell'addio, all'amico Kirsanov; cfr. trad. it. cit., pp. 259-60.

è una gran bella distinzione senza equivoci e sempre attuale; valida anche a definire il contrasto fra etica personale e filantropia sociale, fra vita da puritani e vita da giacobini, fra dovere e diritto, fra cristianesimo e socialismo, *fra politica interna e politica estera*... E il nostro eroe, attivista politico, filantropo, fautore dell'antitesi fra la forza e lo spirito, arcangelo liberatore da ogni male dell'estetismo, lui che non vuole affatto biasimare se stesso, ma preferisce biasimare e vincere gli altri, il letterato della civilizzazione, sarebbe dunque, in senso morale, *non* l'uomo della politica interna, come invece asserisce, bensì di quella estera? Così è per l'appunto. La differenza complessa e avvincente che passa fra il politico battagliero e il tipo a lui opposto che non sappiamo indicare se non col nome di esteta, è questa: il filantropo si dimostra, in fatto di politica, un deciso sostenitore della politica interna (cioè dello 'spirito'); ma per quanto riguarda la morale è, con pari decisione, un partigiano di quella estera (vuole «biasimare e vincere *gli altri*»). L'esteta invece si fa politico semmai per amore della politica estera (della 'potenza'), e precisamente ogni volta che «la 'popolità' ... parla negli individui»; ma quanto alla morale, tutta la sua simpatia va piuttosto alla politica interna (preferisce cioè «biasimare e vincere *se stesso*»), mentre quella estera, ovvero la vita sociale, il problema delle «istituzioni», gli sembra di importanza secondaria, giacché egli ritiene che queste valgano poco e decisivi siano invece i sentimenti di fondo, la formazione culturale, la bontà, l'umanità, la morale del singolo, e intanto disapprova il pessimismo e soprattutto la *misantropia* che si crede in dovere di meccanizzare ogni umano consorzio, regolandolo e proteggendolo a forza di strutture istituzionali nello spirito di un'astratta ideologia.

Ho creato un bel po' di confusione. Temo che perfino il lettore benigno si senta girare la testa, ormai non sappia più che cosa abbia da intendere per politica 'interna' e cosa per politica 'estera'. Il fatto è che il contrasto fra politica interna e politica estera può essere contemplato da un punto di vista o morale o politico. L'uomo di cui noi ci stiamo occupando parte dal punto di vista politico: nulla di più giusto, dato che lui è un politico. Egli intende per politica 'interna', anzi in genere per 'politica', addirittura per 'morale', esattamente quello che l'esteta chiama politica estera: la moralità del politico, infatti, è volta verso l'esterno, è aggressiva, provocatoria, rivoluzionaria, è, come abbiamo già detto, una congiunzione di sobillazione e di eloquenza. L'unica condi-

zione veramente degna dell'uomo è, secondo lui, la *rivolta* quale esplosione della 'dignità dello spirito umano'; e questo ci offre un notevole indizio per capire quello che ha in mente davvero il civil-letterato quando grida alla politicizzazione: per lui è l'educazione dell'uomo alla rivolta. La rivolta però, così dice, è anzitutto un fatto estremamente europeo, e ogni volta che, per esempio, gli indiani insorgono contro i loro padroni inglesi, tengano ben presente che non sono loro ad agire ma che in loro agisce lo spirito europeo, e che furono gli inglesi a «risvegliare la loro anima»,[1] vale a dire, a politicizzarli. Chi trovasse indisponente questo argomentare dovrà pur ammettere che non manca di un certo pepe letterario, cosa che non desta meraviglia, visto che abbiamo a che fare con un uomo e maestro non soltanto della retorica letteraria a pieni polmoni, dell'eloquio brioso e flautato, ma appunto, e principalmente, del pepe letterario. Quello che conduce alla mèta ideale, cioè verso la rivolta politica, quello che prepara e dispone a tale esperienza lo spirito e il cuore della nazione, del popolo, dei cittadini, è solamente il pepe, la satira, principio ed elemento della decomposizione, *la critica*; e l'educazione alla politica è, per prima cosa – già lo sappiamo –, un'educazione criticistica.

Che cosa è mai infatti la critica? Nient'altro che morale, nient'altro che 'politica interna'. Tuttavia qui va ricordato ancora una volta che il politico intende per politica 'interna' proprio quello che l'esteta chiama politica 'estera'. Anche il suo criticismo, come già la sua moralità, è vòlto moralmente verso l'esterno, è aggressivo, giacché è lui stesso ad *avere ragione*, lui stesso è inattaccabile, è l'uomo del progresso e della moralità ben protetta. Della critica hanno bisogno solamente gli altri, la comunità, la nazione; e la critica del politico letterario è la beffa pedagogica, il mettere alla gogna il proprio popolo.

Qui non conviene a nessuno dare giudizi affrettati, obbiettando che una critica volta all'esterno non è quella giusta, che ogni vera critica deve partire dall'autocritica, come l'unica davvero morale, e che un censore arciconvinto di avere ragione non può mai essere una figura etica, piuttosto un presuntuoso, e che, ultimo non ultimo, resta pur sempre insoddisfatta la domanda: «Da dove se lo prende, il diritto di giudicare?». Sarebbe un'obbiezione certo non tutta da scartare, ma nemmeno tutta da accettare; varrebbe per un

1. Si veda sopra, p. 151 e nota.

solo lato della questione. Infatti proprio perché la critica e la satira del politico letterario sono critica e satira *nazionali*, proprio perché si rivolgono, politicamente, verso l'interno, sono appunto autocritica; satira politica vuol dire *critica che la nazione esercita su se stessa per mezzo dei suoi scrittori.*

Non posso fare a meno, a questo punto, di richiamare un'altra volta l'attenzione sull'intricarsi e incrociarsi dell'umano volere nelle sue infinite direzioni, sulla stretta interdipendenza e relatività di ogni vita spirituale e morale. Il letterato e democratico della civilizzazione, così come noi ormai lo conosciamo, tutto sommato non è affatto un seguace dell'idea nazionale, anzi non la vuole, la rinnega, non la riconosce come un elemento intermedio fra l'individuo e l'umanità, ama direttamente e ardentemente l'umanità stessa e la sua civilizzazione indifferenziata, è insomma un politico dell'umanità. Invece il suo antagonista che, un poco impropriamente ma per necessità, chiamiamo 'esteta', mantiene, di fronte alla civilizzazione e, a dirlo senza ambagi, addirittura di fronte a quella astrazione che è l''umanità', un atteggiamento molto più distaccato, diventando invece politico giusto e solo ogni volta che «parla negli individui» «la 'popolità'» (cioè l'elemento nazionale). Se però si considerano le cose dal punto di vista della critica e dell'autocritica, della critica come fatto morale, esse si presentano in ben altra luce. Il civil-letterato ha inevitabilmente bisogno della nazione come elemento intermedio per esercitare la sua critica e la sua satira che non penetrano a fondo quanto è comunemente umano, lo toccano semmai nel suo parziale aspetto politico, quello appunto di tinta nazionale. Tutta la sua 'autocritica' consiste nel trattare a suon di frusta letteraria il suo popolo; al quale, per principio e nei confronti di tutti, *dà torto* in ogni immaginabile questione o circostanza, tanto in pace quanto e soprattutto in guerra; e qui va osservato che, per poter dare torto a uno, bisogna avere ragione; e il politico *ha ragione.* Soprattutto in guerra, dico, si comporta così, giacché, anche se non nutre affatto sentimenti poco bellicosi, il suo concetto di politica si identifica con troppa precisione con quello di politica *interna*, di morale, di autocritica nazionale, per non indurlo a considerare quale unica forma moralmente accettabile della guerra la *guerra civile*; sotto *questa* forma la guerra, anzi, gli sembra oltremodo opportuna e meritevole di incoraggiamento. Tutto l'opposto è invece l'esteta. L'esteta *in quanto critico* – e perché la critica non dovrebbe poi essere anche per lui un'esigenza e quasi

lo scopo stesso del linguaggio? – è poco disposto a considerare l'elemento nazionale, il fattore politico-sociale, come anello intermedio fra l'io e l'umanità. Anche la sua critica è fondamentalmente autocritica, ma in senso morale, non politico; è volta verso l'interno, ma non verso quello politico della nazione, bensì verso quello personale, individuale, e colpendo l'io, colpisce direttamente l'umanità in genere. Mentre, dunque, il politico potrebbe sembrare presuntuoso perché, «elevato al di sopra dei compatrioti in forza della sua spiritualizzazione»[1] e in quanto uomo che ha sempre ragione, si arroga il diritto di fustigare gli altri e di amministrare la giustizia, e precisamente in nome dell'umanità di cui difende la causa – la presunzione dell'esteta invece consiste nel fatto che egli mette avanti il proprio io come depositario di ogni comune valore umano e che ama e flagella, accetta e rifiuta l'umanità solo in quanto incarnata nel suo proprio io. La sua critica, ove usi il comico come mezzo, non è dunque davvero satirica, se per satira si intende mettere alla gogna determinate situazioni politiche e sociali. L'esteta è piuttosto l'umorista, il tragicomico dell'umanità; e quando, col suo criticismo, lascia in disparte e fuori causa il fattore nazionale, *non* insinua *affatto* che unicamente il suo popolo è abbietto e ridicolo mentre gli altri sono beati e nobili – una sensazione che il critico politico sembra avere quasi sempre e continuamente rischia di ridestare negli altri.

Non fa dunque meraviglia che un atteggiamento così equivoco – *ammesso che sia giusto* definirlo equivoco – susciti ogni tanto reazioni nei suoi confronti. Gli si rinfaccia, per esempio, di esporre, col suo pedagogico schernire e negare, il proprio popolo al ludibrio degli altri, di difendere i loro interessi, di fare il loro gioco, fornendo loro armi e argomenti contro i suoi connazionali e rafforzando i loro pregiudizi, la loro illusione di essere più progrediti e superiori alla sua gente nella felicità e nella virtù, nelle cose della verità, della libertà e della giustizia; gli si rinfaccia di avere pertanto contribuito non poco a incoraggiarli moralmente a scatena-

1. Si veda sopra, p. 170 e nota 3. «Vergeistigung», spiritualizzazione, è un altro bersaglio prediletto dall'ironia manniana, desunto non solo dalla prosa di Heinrich Mann (che usa il termine già in *Geist und Tat*, cfr. in *EC*, p. 10), ma dal lessico dinamico tipico degli 'azionisti'. Ancora nel 1920 Kurt Hiller scrive in *Eudämonie und Evolution*: «Attualmente siamo alla spiritualizzazione della politica» (ora in *Literatur-Revolution 1910-1925*, cit., vol. II, p. 444).

re la guerra di distruzione contro il suo popolo. Non mi piacciono incriminazioni del genere. Non mi piace affatto incriminare qualcuno: avversione, questa mia, che naturalmente il politico condivide ben poco. Io respingo tali accuse perché capisco che il politico come moralista e critico si sente legato alla sua nazione, che la satira politica è una forma di patriottismo, una prerogativa nazionale, che altro non è, come abbiamo già detto, se non la critica che la nazione esercita su se stessa per mezzo del letterato espresso dal suo stesso seno per questo preciso scopo; ogni abuso, ogni sfruttamento di questa autocritica nell'ambito internazionale è una slealtà che va a buon diritto disprezzata.

Fin qui, va tutto benissimo. Il caso della Germania però – è di questo che ci stiamo occupando – è un caso particolare, non si presenta uguale a quello di altri popoli, e l'autocritica tedesca ha un'impronta tutta sua, a quanto sembra, essenzialmente diversa da quella di altre nazioni. Ora può darsi che le ragioni siano da ricercarsi nella particolare irritabilità dell'organo letterario-morale di questo popolo, o che esso superi davvero tutti gli altri in rozzezza d'animo, stupidità, bruttura, volgarità e ridicolaggine, o che sussistano altri motivi cui abbiamo forse già accennato: resta il fatto che l'autocritica tedesca è più sprezzante, radicale e astiosa di quella di qualunque altro popolo, una variante affilata e ingiusta di giustizia, una degradazione sfrenata, senza simpatia e senza cuore, del proprio paese, congiunta a una venerazione indiscriminata ed esaltata di altri, per esempio della nobile – no, non parlo con disprezzo ironico! –, della indubbiamente molto nobile Francia: un'espressione di *disgusto* – disgusto di se stessi, teniamolo presente –, che può anche significare generosità, libertà, audacia, profondità, ogni immaginabile dote morale, ma che è impossibile chiamare *saggio*, educativo per gli altri, cioè *politico*; semmai invece è estetistico. Ma questa parola qui è di troppo.

Si dimostra, direi, di non essere in cattivi rapporti con la critica e la satira quando si confessa la propria simpatia per la letteratura russa. Ora la Russia, fino all'anno 1917, quando assurse a repubblica democratica, passava generalmente per un paese che aveva particolare bisogno di autocritica politico-sociale; e infatti chi può mai misurare gli abissi di amarezza e di tormento da cui poté nascere la comicità de *Le anime morte*![1] Strano però che il legame di quel grande

1. N.V. Gogol', *Mërtvye Duši* (1842), trad. it. di Natalia Bavastro, *Le anime*

scrittore critico col proprio paese non si esprima in questo libro soltanto come comicità o satira disperata. Almeno in due o tre occasioni si manifesta come un sentimento positivo, geloso, come amore; un religioso amore per la gran madre Russia si impenna più d'una volta come un inno e costituisce il fondo dell'amarezza e del tormento: sono i momenti in cui questo amore legittima, anzi santifica perfino la satira più sanguinosa e crudele. Figuriamoci eccessi sentimentali del genere in Germania! Immaginiamo un po' inni elevantisi dalle pagine del romanzo poetico-satirico di uno scrittore tedesco, inni alla Germania! È impossibile, il ribrezzo soffoca fantasie di questo tipo. La sola parola 'amore' in questo contesto ha già qualcosa di abbastanza increscioso, come la cosa di più cattivo gusto che esista sotto il sole. Una satira tedesca in cui si profilasse anche soltanto vagamente un sentimento diverso da quello della malignità propria degli stranieri, da certo godimento dei mali altrui, non reggerebbe sul piano letterario, questo è certo.

Ma lasciamo stare la Russia come Stato, società, politica. Prendiamo una critica in un certo senso spietata dell'*uomo* russo condotta dalla sua letteratura, prendiamo l'*Oblomov* di Gončarov![1] Davvero, che figura dolorosa e disperata è mai quella! Che natura torbida, pesante, accidiosa, che sfinimento e impotenza di vivere, che sbracata malinconia! Infelice Russia, questo è l'uomo che ti rappresenta! Eppure... come si fa a non amare Il'ja Oblomov, questa bolsa assurdità di uomo? Suo antagonista, anche lui rappresentante *nazionale*, è il tedesco Stolz, un modello di ingegnosità, avvedutezza, attaccamento al dovere, di dignità e capacità. Ma ci vorrebbe molta farisaica pedanteria, se si volesse leggere questo libro *senza* dare la preferenza – come del resto, in silenzio ma di certo, fa l'autore stesso – al massiccio Il'ja nei confronti del suo energico compagno, *senza* cogliere alla fine la bellezza intima, il candore, la gentilezza del suo carattere e riconoscerli come tali. Infelice Russia? Anzi, felice, Russia felice, che, con tutta la sua miseria e disperazione, deve sapere in cuor suo di serbare tali risorse di bellezza e gentilezza da riuscire a mettere in piedi, o piuttosto a disporre su un giaciglio di inerzia, una figura come Oblomov, questa incarnazione satirica di se stessa a cui è stata costretta dalla

morte, in *Tutto il teatro. Le anime morte. Frammenti e abbozzi*, ed. cit., pp. 359-720.

1. Ivan Aleksandrovič Gončarov, *Oblomov* (1855), trad. it. di Ettore Lo Gatto, *Oblomov*, Einaudi, Torino, 1938, nuova ediz. 1979.

sua coscienza letteraria! Quanto alla Germania, l'autocritica satirica operata dal suo letterato non lascia il minimo dubbio che essa si considera il paese brutto per eccellenza, il paese dei brutti. Questa è la manifestazione del suo 'spirito' – che certo per tale prerogativa non potrà mai aspirare con animo tranquillo alla 'forza', al 'potere'; sono queste la sua moralità, la sua 'politica interna'.

Abbiamo già visto in altra sede che un «affermarsi del romanzo d'impegno sociale nella pubblica opinione darebbe la misura precisa» degli sviluppi di quella letterarizzazione, democratizzazione e umanizzazione della Germania[1] di cui il civil-letterato è tanto ardente apostolo. A questo punto aggiungiamo un'affermazione che dice tutto l'opposto. La democrazia, vale a dire lo Stato umanizzato, tutto letteratura e società, anzi società divertente, la democrazia, dico, è il terreno fertile e adatto a far crescere nel più rigoglioso dei modi la satira politica. Il romanzo come mezzo di critica sociale è parte integrante, un pezzo importantissimo dell'inventario democratico, cioè dello Stato divertente; e non è tutto: è anche una forza che agisce nella sua cerchia, una forza politica; parlando con cruda praticità: è addirittura una *via* per giungere al potere politico – così come nello Stato divertente il romanziere può diventare ministro da un giorno all'altro, cosa che magari non vorrà diventare, pur serbando il desiderio di poterlo diventare se solo volesse. Per questo il moralista politico, il civil-letterato patito della politica interna, insiste a chiedere la democrazia, la repubblica degli avvocati e dei letterati secondo il modello occidentale: essa offre infatti alla gente del suo stampo quell'optimum di condizioni di vita verso le quali tende d'istinto ogni essere umano. Mettiamo che questa sia un'interpretazione scettica della volontà, del carattere degli uomini, e niente affatto quella moral-patetica che potrebbe sembrare l'unica di circostanza: non si vorrà negare tuttavia che qui ha luogo un'interazione favorevole, un appoggio, uno stimolo reciproco. Il letterato della civilizzazione col suo piglio sobillatorio e oratorio educa alla democrazia, la quale a sua volta – questo Stato divertente, questa società politicizzata fino all'osso – stimola e ingrossa fino all'ipertrofia l'organo della critica sociale, della letteratura social-psicologica, tan-

1. T. Mann, *Der Entwicklungsroman* (1916), col titolo *Der autobiographische Roman*, in *GW*, vol. XI, pp. 702-703.

to che alla fine si raggiunge, su quella reciproca spinta e sulla via di quello squisito divertimento, una situazione estrema, uno stato di anarchia beffarda, di universal disperazione e consunzione critico-sociale, che fin da ora il civil-letterato osanna quale mèta e condizione di vera umanità, come uno stato «bellissimo e quanto mai gioioso». Il progresso però che porta a quella condizione cui nessuno potrà negare una gioiosità senza fondo, non è altro che *il progresso stesso*; non ne esiste un altro.

Più volte nel corso di queste considerazioni ho espresso la mia convinzione che la Germania si trovi su questa via del progresso. Certo che l'avremo, la democrazia, lo Stato per i romanzieri, e saremo felici o almeno divertiti! Lasceremo alle spalle l'ombra vana di quello Stato cattivo, astratto, disumano e dunque anzitutto tedioso che una volta cercava di gabbarci fingendo di agire nell'interesse di tutti e di tenere lontana l'amministrazione della cosa pubblica dalle farraginose lotte delle parti, quello Stato in cui, per essere investiti di un ufficio, erano ritenute indispensabili particolari nozioni e un certo talento nonché una vera preparazione professionale. Di tutto questo non deve restare più nulla. La professione del funzionario di Stato è ormai diventata una favola. Autogoverno ci vuole, rotazione nelle cariche, preda dovuta al vincitore! Chi ne ha voglia e sa farsi strada a forza di gomitate, prima o poi si accosterà alla mangiatoia dello Stato; è superflua ogni preparazione specifica. Ogni ufficio – a questo punto siamo arrivati – è aperto a qualunque cittadino, e se così non era già da tempo, dipende da quel dogma obsoleto del 'tecnico in materia', bastardo incrocio di umiltà e presunzione. Che idiozia, un dogma simile, che roba da gente vile e servile! Non era poi colpa di quello se i migliori, gli artisti per esempio, restavano politicamente passivi? In quella variante dell'uomo attivo che è l'artista, è innato il gusto per l'eccellenza, per la maestria nel fare le cose, il disgusto più profondo per ogni lavoro abborracciato: il dominio assoluto della materia gli sembra il presupposto di ogni arte, giacché questa significa per lui l'esautoramento del contenuto per mezzo della forma. Che c'è di strano dunque se l'artista era fin troppo disposto a subire l'incanto del dogma teutonico del 'tecnico in materia', scadendo in un politico quietismo? Eppure, proprio lui è indispensabile alla democrazia; e lo è appunto nella lotta *contro quel dogma* che sbarra la via al progresso e in quanto impegna alcune virtù che controbilanciano il suo disgusto per la faciloneria.

Non è quasi sempre un arrangiatore di istinto sicuro? Un maestro nell'arte di abbagliare il prossimo? Uno capace di gonfiare un nonnulla, in questo uguale a quel suo fratello di latte che è il giornalista, cuoco astuto di salse speciali, abilissimo a montare su una qualunque notiziola un articolo di fondo di cinque colonne? Non rientra del resto nelle sue ambizioni più istintive esibirsi come esperto di cose che non sa? Quando fa il romanziere, per esempio, non ti squinterna davanti, se gli pare che dia più costola alla sua composizione, un capitolo intero sull'economia nazionale, dando l'impressione di non essersi occupato di altro in tutta la sua vita? Un po' di gusto a gonfiare d'eloquenza il torace, un po' di talento per il brioso e il flautato: che altro manca per metter su un bel politico democratico che si lasci indietro ogni 'tecnico in materia'?

Democrazia vuol dire predominio della politica; politica vuol dire il minimo possibile di concretezza. Ma il 'tecnico in materia' è tutto concretezza, dunque impolitico e dunque non democratico. Bene, togliamolo di mezzo! E mettiamo al suo posto l'avvocato come proprietario di un settimanale, il giornalista, l'artista dotato di retorica. Quelli si danno da fare con un po' di spirito, giusto come vuole la tradizione della democrazia. «Ogni francese» si legge negli appunti di un contemporaneo della Grande Rivoluzione «si ritiene capace di superare qualsiasi difficoltà con un po' di spirito. Mai tante persone si sono illuse di essere altrettanti legislatori, di avere la missione di correggere ogni errore del passato, di eliminare ogni difetto dello spirito umano e di assicurare la felicità alle generazioni future. E nei loro cervelli non c'era posto per il dubbio ...». Si è vista mai condizione più sconcia di quella che non lascia nel cervello posto per il dubbio? Queste sono domande da oscurantista! Ben l'avremo, il politicismo spoglio di dubbi e addobbato di bella letteratura. Ben l'avremo, la democrazia che significa uguaglianza e dunque odio, odio repubblicano, inestinguibile e geloso di ogni superiorità, di ogni autorità in ogni materia. Chi darà mai a un industriale la poltrona di ministro del Commercio? Diamola invece a un autore di commedie allegre o a un cabarettista, tanto per salvare il principio. Sarà considerato errore chiamare alle alte cariche per l'agricoltura o la cultura persone che non siano avvocati o pezzi grossi in Borsa con pretese scrittorie. E per quanto riguarda i problemi dell'esercito, sarebbe un vero schiaffo per la democrazia se in questo campo si intendesse fare un'eccezione. Ri-

volgersi ai militari per risolvere problemi militari? Mai più, sarebbe il dominio delle sciabole! Sarebbe la corruzione, il più tremendo rischio per la repubblica radicale! Giacché l'autorità non è detestabile soltanto quando è di natura irrazionale e poggia sulla tradizione, sulla nascita, su privilegi: lo è per principio radicale, di per sé, in ogni caso, anche quando trae le proprie origini dal sapere, dalla capacità, dalla superiorità reale e pratica, dalla competenza tecnica.

Ripetiamo: democrazia vuol dire predominio della politica. Non deve esistere e non esisterà mai qualcosa, nessun pensiero, nessuna azione, nessun fatto della vita, in cui non abbia la sua parte la politica e dove non sia mantenuto un contatto, uno stretto legame con essa. La politica *come atmosfera* che impregna ogni aura di vita in modo da costituire, aspirata con ogni respiro, l'elemento base di tutto il farsi dello spirito; la politica *come umiliatrice della musica* che già occupava il primo posto negli interessi artistico-sociali della nazione – come sua umiliatrice, dico, coadiuvata in questa azione dalla propria alleata naturale, la letteratura, che, anzi, non va intesa altrimenti che come gemella della politica stessa, *se non addirittura come un tutt'uno con essa*; la politica, dunque, insieme alla letteratura, quando quest'ultima è da società, cioè retorica, psicologica ed erotica –, una mescolanza dell'una e dell'altra, politica profumata di letteratura, letteratura condita di politica, quale atmosfera nazionale e nazionale alito di vita: tutto questo è la democrazia, lo Stato divertente, fatto su misura per i romanzieri, e l'avremo! Il fatto è che il letterato della civilizzazione ha visto giustamente che l'incivilimento letterario dei tedeschi – la letterarizzazione, la psicologizzazione della Germania che era già stata sollecitata con qualche spinta vigorosa da geni come Heine e Nietzsche e che, volenti o nolenti, tutti noi, me compreso, abbiamo favorito – è progredito fino al punto che per forza deve ribaltare nel politico, al punto che si manifesta in tutta la sua chiarezza l'interazione fra modo di pensare psicologico ed eleganza formale da un lato e libertà politica dall'altro. Questa è l'ora sua, l'ora del letterato della civilizzazione; è suonata ormai, e lo investe anche da noi di quei diritti che gode da tempo presso altri popoli. La prima rivendicazione, in quest'ora, riguarda la fondazione di un'Accademia Tedesca che io, del resto, ho già sotto sotto ventilata da tempo.[1]

1. Il testo del suo appello, lanciato nel 1915, per la fondazione di un'Accademia Tedesca, *Aufruf zur Gründung einer 'Deutschen Akademie'*, è poi comparso nella raccolta di scritti *Rede und Antwort*, del 1922 (in *GW*,

L'Accademia Tedesca – o comunque una specie di pendant tedesco della romana Società Linguistica Dante Alighieri di cui è presidente il primo ministro Boselli[1] – e l'istituzione con bando annuale di un 'Gran premio dell'oratoria' sono gli accessori indispensabili dell'èra politico-letterario-*parlamentare* nella quale stiamo entrando. Che la letteratura divenga ufficiale, e ufficiale il *letterato*: *questa* è la rivendicazione dell'ora. Avremo quella sovranità fasulla dello spirito che si esprime per esempio in insegne di osteria con la scritta 'À l'Idée du Monde'. Non sarà mica male avere, in qualche cittadina tedesca, un 'Café Schopenhauer' come centro del mercato del bestiame, e se in Francia qualche peschereccio viene battezzato col nome di *Pensée* o anche *Honneur et dévouement moderne*, sarà pur possibile lanciare, magari con un po' di fatica, la stessa cosa in Germania. Lo spirito non vorrà più tollerare la meschinità che impone ai pescherecci nostrani di portare in giro sulla prua nomi come *Klaas* o *Schlutup*; sotto il suo imperio i nostri incrociatori non si chiameranno più *Blücher* o *Gneisenau*, bensì *Goethe*, *Lichtenberg*, forse anche *E.T.A. Hoffmann* o *Wackenroder*; e se per qualcuno sarà motivo di maggior rammarico che venga silurato *Goethe* invece di un qualsiasi *Padre Blücher*, quel suo sentimento non sarà altro che l'espressione di una suscettibilità retriva, capace di scandalizzarsi ugualmente se in una locanda intitolata 'Alla Filosofia' o 'Alla Giustizia' resultino all'opera dei topi d'albergo.

Chiedo venia se, invece di caratterizzare a grandi linee la radiosa e gioiosa condizione umana che ci aspetta, mi sono perso in particolari. I quali comunque sono tutt'altro che inutili per mediare fin d'ora un picciol cenno di quella generosa atmosfera politico-letteraria che sarà la rinnovatrice – e poi la cornice perenne – della nostra vita nazionale. Vanno sempre distinte due fasi dove e quando si tratti di realizzare la sovranità del popolo e la democrazia. La prima è quella rivoluzionaria: ci dovremo pur passare, posso anzi aggiungere che la stiamo imboccando proprio ora. Chi oserebbe mai disconoscere oggi (siamo nell'aprile del 1917) la tensione rivoluzionaria del mondo spirituale tedesco? Lo Stato di popolo, per cui vecchi e giovani si scaldano – e si scaldano con un diritto che non può non dirsi attualissi-

vol. XI, pp. 741-44). Mann ne scrive anche ad Amann il 1° ottobre 1915 e il 16 dicembre 1916 (cfr. *Briefe an Amann*, cit., pp. 37 e 50).

1. Paolo Boselli (1838-1932), primo ministro tra il 1916 e il 1917, fu presidente della Dante Alighieri dal 1907 al 1931.

mo –, cos'è mai se non la rousseauiana volontà generale della comunità rappresentata nello Stato e che ha da essere l'unico elemento davvero idoneo a plasmare lo Stato stesso! I pubblicisti non parlano d'altro che di Voltaire, di Figaro, dell''umanità', il marchese di Posa[1] è sulla cresta dell'onda, e lavori teatrali, il cui accademico pathos rivoluzionario è solo in parte incrostato di psicologia, estetismo e istero-erotismo, sollevano tempeste di applausi nelle platee degli intellettuali. – La prima fase, dicevamo, è quella rivoluzionaria; in essa avvampa e abbaglia la ferma convinzione che ormai sia cominciato il regno della giustizia e della felicità, mentre la passione della politica prende possesso di ogni cervello beota e analfabeta. Taine descrive questa situazione citando un cronista del 1790: «"Ogni commesso di bottega che ha letto la *Nuova Eloisa*, ogni maestro di scuola che ha tradotto qualche pagina di Livio, ogni artista che ha sfogliato le opere di Rollin, ogni esteta che è diventato pubblicista per avere imparato a memoria il linguaggio poco chiaro del Contratto sociale di Rousseau, prepara una sua costituzione"». E Taine stesso aggiunge: «Con l'aiuto di otto o dieci frasi acconciate al gusto della gente in catechismi politici da sei soldi, divulgati a migliaia nelle periferie delle città e nelle campagne, l'avvocaticchio di paese, il doganiere, il controllore, il sergente del corpo di guardia diventano legislatori e filosofi ... La conseguenza è che tengono conferenze su persone e cose che una volta sembravano per sempre fuori dal loro orizzonte. Ne discutono col pubblico, presentano mozioni, sono applauditi e ammirano se stessi per la bravura con cui vanno tanto solennemente argomentando ... "Dando la preferenza al dibattito, alla critica pedante, al sofisma, hanno tolto di mezzo ogni giudizioso conversare ... I mascalzoni parlano di moralità, le etere di virtù borghesi e i più scellerati soggetti della dignità del genere umano ..."».[2]

Questa è, come abbiamo detto, la prima fase. Non è bella, non è confortante e nemmeno particolarmente umana. La

1. Figaro: *Le Barbier de Séville* (1775), protagonista anche di *Le Marriage de Figaro* (1784), commedie di satira sociale di Beaumarchais. – Il marchese di Posa: personaggio chiave, paladino della libertà, nel *Don Carlos* (1787) di Schiller.

2. H.-A. Taine, *Les Origines de la France contemporaine*, parte II: *La Révolution, La Conquête jacobine*, tomo I, libro primo, cap. 1, 2, ed. cit., vol. V, pp. 16-18. Le ultime due frasi sono prese ancora da una testimonianza del «cronista» citato, che è il ginevrino Jacques Mallet du Pan (1749-1800). Gli articoli a cui Taine qui attinge uscirono sul «Mercure de France».

sovreccitazione politica dell'ignoranza generale torna infatti incresciosa e sconcertante sul piano umano, almeno nel nostro paese dove – qui torno col pensiero a quel mio amico, l'uomo nel suo cappotto di servizio – esiste più che altrove un'avversione istintiva verso situazioni del genere. Comunque è cosa che passa. Succede a quella fase un ordine fatto di molte rinunce, un compromesso divertente e malinconico, la 'realizzazione' del principio rivoluzionario che ovviamente non può essere altro che un tale compromesso, una nuova situazione che la stragrande maggioranza dei cittadini – i quali ora si guardano bene dall'accogliere il generale invito alla politica, lasciando andare avanti quelli che se ne fanno un mestiere dubbio ed equivoco – se ne sta a guardare, mal celando scherno e scetticismo. Pure, sia benvenuto questo stato d'animo che cova in sé i germi della rivolta, fa del cittadino inerte e ostile allo spirito un elemento mobile e infiammabile, ne fa un europeo, insomma, ne fa un uomo... Ma lo spettacolo che egli si gode in questa tanto progredita disposizione dell'animo, è appunto quello dello Stato divertente appena sfornato, la repubblica dei camerati, degli arrivisti, il miracolo roteante e rutilante da fiera di paese e l'altalenare dei giornali, delle belle donne, delle Camere parlamentari, degli avventurieri, l'oligarchia di una 'società' che non è proprio quella 'buona', ma certamente una gran cava letteraria, un campo di studio oltremodo umano e ricco di vita per gli autori di commedie satiriche e romanzi disincantati... Ma sì, li avremo certamente, lo Stato umanizzato, la politica letterarizzata, vellicata dall'erotismo, la politica con l''impostazione psicologica' e l'eleganza formale, la politica con personale femminile ai servizi: avremo tutto! Si capisce poco della democrazia se non si coglie quel che racchiude in sé di femminile. «La libertà e una puttana sono le cose più cosmopolitiche che esistano sotto il sole!».[1] Quale 'internazionale' è riuscita a reggere perfino durante la guerra mondiale? Quella della posizione orizzontale. Finora gli ideali social-politici del nostro letterato della civilizzazione hanno trovato la loro realizzazione non tanto a Parigi quanto a Bucarest. Verrà anche il nostro turno. Anche noi avremo in tribunale le sentenze assolutorie di fascinose donne assassine: sia per galanteria sia per la politica dei partiti o per tutti e due i motivi. Quale caso o questione infatti non degenererà subito in un braccio di ferro tra i partiti?

1. Si veda sopra, p. 280 e nota.

Che cosa non verrà subito investito dalla luce deformante della politica, cioè della politica di parte? La politica come mezzo di conoscenza, come lente per vedere qualunque cosa; l'amministrazione orientata sulla maggioranza al potere; il corpo degli ufficiali politicamente disgregato; la giustizia infetta di politica; la poesia fatta di teatro a tesi e di analisi psicologiche sulla base della sociologia comparata fino al punto morto del 'tout est dit'; e *affaires*, scandali, conflitti politico-simbolici del tempo a edificazione ed esagitazione dei cittadini, una giostra continua, ogni anno uno nuovo: ecco quello che avremo, come vivremo tutti i nostri giorni.

Mi si dice che questo sarebbe impossibile; che tutti sarebbero presi da un disgusto così forte da impedire che le immagini di questa visione della Germania futura possano diventare realtà. Qui, dicono, non si potrà estirpare mai la convinzione che, a onta dei molti difetti, quanto si è venuto formando con la tradizione e la storia è sempre da preferirsi al prodotto della riflessione e del principio di ragione; l'umanità, certo, domina in questo campo come nell'altro, ma quella che è propria della forma organicamente sviluppatasi serba qualcosa di venerando, mentre l'umanità di quanto è stato costruito secondo i dettami della ragione provoca il dileggio e lo spregio. Bene, ci voglio credere, anzi lo so che questa è una scelta di fondo del sentimento tedesco. È impossibile tuttavia nascondersi che le cose in Germania, in questo momento, si stanno sviluppando, sotto i colpi sferzanti del civil-letterato, nella direzione che ho detto. Ho però anche già accennato al fatto che 'dileggio e spregio' come prevalente reazione allo Stato e al governo sono proprio quanto si augura il civil-letterato, che anzi si propone sistematicamente – e cioè nella misura in cui tende a confondere quella reazione con lo 'spirito' stesso – che l'odio velenoso e lo scherno per tutto ciò che ha funzione di governo finiscano col divenire, in genere, il criterio stesso della spiritualità. Egli è un politico, certo; ma è un politico contro lo Stato, e sa bene, quanto già il giovane Nietzsche, se non lo sa addirittura *da* lui, che la democrazia è la veste con cui si presenta il declino dello Stato. «Il discredito dello Stato, il suo declino e la sua morte,» dice Nietzsche, gettando in *Umano, troppo umano* uno sguardo sulla politica «così come il liberarsi della persona privata (mi guardo bene dal dire: dell'individuo) sono la conseguenza del concetto democratico di Stato; *qui sta la sua missione ... Adoperarsi* per diffondere e realizzare quest'idea, è un'altra cosa: bisogna presume-

re molto dal proprio raziocinio e d'altra parte non capire la storia nemmeno a metà, se si è tentati di mettere mano già ora all'aratro, quando ancora nessuno sa indicare i semi da spargere poi sulla terra sconvolta. Confidiamo dunque nella saggezza e nell'egoismo degli uomini, che quindi *per ora* lo Stato riesca a sopravvivere un altro po' di tempo e siano intanto *respinti i tentativi eversori di persone di mezza cultura troppo zelanti e precipitose*».[1] Così l'ancor giovane Nietzsche che il letterato della civilizzazione fa mostra di stimare, mentre in realtà ha attinto, sul piano spirituale anche se non su quello pratico, molto più dal Nietzsche più tardo, ormai divenuto grottesco e fanatico. Quanto a lui, al nostro civil-letterato, egli ha un'opinione assai alta del proprio raziocinio e si intende di storia già abbastanza per mettere mano all'aratro con tutta la «risolutezza» propria del suo amore per l'umanità. Provocare il discredito, il declino e la morte dello Stato al più presto possibile, sembra a lui *la* missione stessa dello 'spirito', e in questo senso, bisogna ammetterlo, la 'democrazia' è per lui solo un mezzo e una fase di transizione. Allo stesso modo, del resto, egli auspica e anzi esige lo Stato divertentemente umanizzato più nella sua qualità primaria, di artista e romanziere, che non in quella seconda, cioè di *profeta*... Rendiamo finalmente giustizia a questa sua qualità! Guardiamo un po' da vicino la sua *dottrina*, che è semplice, di una semplicità assiomatica, e anche se in parte già la conosciamo, sarà tuttavia utile ricondurla, a questo punto, alla sua formula essenziale e concisa.

La letteratura e la politica, dice la sua dottrina, hanno ambedue per oggetto l'uomo; per questo esse sono, se non identiche, strettamente interdipendenti:[2] non si può (non si deve) fare una delle due cose senza fare anche l'altra. E come esiste, anzi può e deve esistere *una sola* politica, quella demo-umanitaria, quella del progresso, così esiste e deve esistere *una sola* letteratura, quella a indirizzo demo-umanitario che incessantemente, in ogni sua concezione, persegue il progresso demo-umanitario, insinua il concetto di democrazia e in ogni sua invenzione, in ogni arte e bellezza un

1. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, VIII, 472, in *WS*, vol. I, pp. 682 e 683.

2. Cfr. H. Mann, *Zola*, in *EC*, pp. 169 e 212 / «DwB», pp. 1324 e 1359. Per quanto sviluppa qui di seguito, Thomas Mann si rifà ai vari scritti 'militanti' del fratello, ma ancora soprattutto al suo *Zola*.

po' nasconde e un po' lascia affiorare questa sua intenzione didattico-politico-volontaristica. Un altro genere di letteratura non sussiste o non va preso in considerazione. Quanto altrimenti viene a volte ancora chiamato letteratura è dissoluto estetismo, nel migliore dei casi opera ornamentale, ma in ogni caso non *quello che occorre.* Quello che occorre in fondo non è affatto arte bensì *manifesto,* il manifesto assoluto a favore del progresso, l'appello degli uomini dello spirito per mezzo dello spirito. L'arte in sé e per se stessa, l'art pour l'art che una volta fu grido di guerra contro gli spiriti filistei, è diventata oggi un concetto borghese. L'arte come vita, come atto conoscitivo della vita, domato, liberato e liberante in grazia della forma, è cosa abietta e riprovevole. A che ci *servono* l'atto conoscitivo e la forma? Quello che importa è l'*azione,* l'azione dello spirito. Il manifesto che chiama all'azione, che è già azione, basta a controbilanciare cento opere di invenzione figuratrice. L'arte, se e in quanto vuole sussistere ed essere presa in considerazione, ha da essere uno strumento del progresso, della politica democratico-umanitaria; ha scoperto come suo principale dovere quello di puntare coscientemente, tesa allo scopo e sorretta dalla responsabilità politica, al miglioramento del mondo. Se non fa questo, se al massimo dunque serve a una cultura di tipo ornamentale e non alla civilizzazione, diventa una semplice questione di temperamento definirla una specie di frivolità piccolo-borghese o una mascalzonata; e siccome il profeta politico include fra le sue prerogative non solo la ragione e l'umanità, ma anche la passione, finirà per lo più col decidersi per il secondo giudizio. Ma dal suo dogma per cui esisterebbero, potrebbero, dovrebbero esistere, una ragione unica, una politica unica, un unico spirito, cioè il suo, deriva come conseguenza ed esigenza per questo tipo di letterato quello che egli chiama la «solidarietà di tutti gli uomini dello spirito»,[1] la loro «*organizzazione*» per la conquista del potere, per la diffusione della verità, della giustizia, della libertà, della felicità – insomma, della repubblica democratica.

La conquista del potere? E proprio per mezzo dello spirito? Ma allora, l'antitesi primaria, quella fra il potere ovvero la forza e lo spirito, dove va a finire? Non impigliamoci comunque in questa contraddizione! Liberiamocene per questa volta, dicendo a noi stessi che evidentemente quell'anti-

1. H. Mann, *Der Bauer in der Touraine,* in *Macht und Mensch,* ed. cit., p. 33.

tesi si attenua e scompare quando è lo spirito stesso che assume il potere, il potere politico. Dobbiamo portare avanti il discorso. La dottrina che ci siamo assunti il compito di esporre offre in più punti il fianco alla critica: dà perfino motivo di stupore per la quantità, di rado avvertita, di ottusità e di fanatismo che contiene. Vi si parla di «quello che occorre» e del manifesto. Ma se quello che occorre fosse, putacaso, la libertà, il manifesto sarebbe un mezzo estremamente dubbio per raggiungere tale fine. Un manifesto infatti, quando ha una sua carica robusta, può portare, nel migliore dei casi, al fanatismo; ma *liberante* può essere soltanto l'opera d'arte. Il profeta politico è indubbiamente un grande libero spirito, un libre penseur, un esprit fort di prim'ordine, come dimostra il suo atteggiamento sprezzante nei confronti di ogni elemento nazionale. Ma uno spirito *libero*, della tempra di colui che offrì all'Europa sul finire del secolo decimonono lo spettacolo più tragico ed eroico della storia del mondo, uno spettacolo di autocrocifissione critica, quello certamente non è. Può avere orecchiato, rubacchiato da lui alcuni accenti grotteschi, alcune impennate, così come una volta l'elzevirista ha mimato la 'leggerezza' di Heine; ma non ha certamente vissuto l'austera poesia eroica di quella vita, e se pur l'ha fatto, l'ha ben 'superata'. In che modo? Con la politica! No, non è libertà quella che nutre in cuor suo. Quanto *è utile*, chiede, la libertà? Tanto poco quanto lo sono l'atto conoscitivo e la forma! Quel che a lui importa è la *risolutezza*: gli importa – e qui esibisco la più mostruosa combinazione di parole che mai sia stata inventata e la cui madornale mancanza di gusto garantisce l'immortalità a chi l'ha escogitata, cioè al civil-letterato e profeta politico –, a lui importa «*il risoluto amore per gli uomini*». Ma è risolutezza, e nient'altro, cioè deliberato auto-istupidimento, un logico duellare allo specchio a servizio del progresso, quando egli si mette a sostenere l'identità o la stretta interdipendenza fra letteratura e politica, per il fatto che appunto 'l'uomo' è l'oggetto di tutte e due: sofisma, questo, così patente e impudente che la ripugnanza soffoca perfino la nostra sensibilità critica. Non abbiamo infatti voglia di annoiare noi stessi e il prossimo argomentando polemicamente che 'l'uomo' oggetto della politica non è altro che l'uomo della e nella società secondo il senso e il gusto della civilisation e civilization occidentali, e che il tipo di 'letteratura' e di poesia che ha in comune con la politica quell'oggetto non è altro che il romanzo sociale secondo il modulo di

questa stessa civilisation o civilization, il romanzo sociale che viene annunciato dal civil-letterato tedesco come *la* letteratura,[1] il cui spirito e la cui essenza sono per lui lo spirito e l'essenza dell'arte, della poesia stessa, e questo in un momento in cui la Francia, che ha ancora sulla lingua il cattivo sapore del 'tout est dit', tende a concentrarsi su qualcosa di migliore, di più forte e ancorato al passato, e non solo nella persona di Romain Rolland. «A me il romanzo è parso sempre una specie di confessione» scriveva Charles-Louis Philippe[2] nel 1905. «D'altronde bisogna che un'opera sia l'espressione della vita dello scrittore ... Per quanto mi riguarda, concepisco il romanzo non come lo sviluppo di un'idea, ma come qualcosa di animato, di vivente, di reale, come una mano che si muove, occhi che guardano, come tutto un corpo nel suo svilupparsi. *Straordinario mi sembra anche il romanzo a tesi. Trovo veramente straordinario che si osi fare del romanzo un pretesto di studi sociali o psicologici* ...». Avviene così che noi tedeschi dovremmo incominciare a vedere nell'uomo' l'animale sociale e nel romanzo appunto un pretesto per la critica sociale, giusto nel momento in cui la Francia è decisamente stufa di fare la stessa cosa!

Arte e politica! L'arte e il manifesto! Non vanno forse le cose da noi esattamente come nella Russia degli anni Cinquanta e Sessanta che riteneva «insensato e anzi assurdo tutto quello che non avesse a che fare con la politica» e bruciò la foto di Turgenev «con un freddo sorriso»[3] perché *Padri e figli* non erano appunto un manifesto? Fu una signora a darne la definizione più fine. Disse: «*Né* padri *né* figli: questo sarebbe il titolo giusto del Suo racconto, e Lei stesso è un nihilista». «Mi guarderò bene dal rispondere;» sussurrò Turgenev «forse aveva ragione quella signora».[4] Invece no, non aveva ragione, perché non è nihilista chi apprezza la vita come l'ha apprezzata lui. Un esteta, può darsi, un

1. «Tutto il genio del tempo sembra addensarsi nel romanzo; solo il romanzo caratterizzerà un giorno la letteratura del secolo diciannovesimo»: è una frase di Zola riportata da Heinrich Mann nel suo saggio zoliano (in *EC*, p. 177 / «DwB», p. 1330).

2. Charles-Louis Philippe (1874-1909) dedicò gran parte dei suoi romanzi ai temi della miseria. Opere principali: *Bubu de Montparnasse* (1901), *Marie Donadieu* (1904). L'edizione tedesca, *Gesammelte Werke*, a cura di Wilhelm Südel, 6 voll., Fleischel, Berlin, è del 1912-1913.

3. Questo particolare è raccontato dallo stesso Turgenev nello scritto citato *A proposito di «Padri e figli»*; cfr. anche trad. it. cit., p. 642.

4. Anche per questa battuta di «una signora» e per il commento di Turgenev, cfr. *ibid.*, p. 643.

esteta sarà pur stato, vale a dire un uomo incline piuttosto a «biasimare se stesso» che a «biasimare e vincere gli altri»; senza contare che era un grande amante della libertà. E come può questo sembrare rilassatezza e indisciplina interiore? Lo strano è che nella sfera artistica libertà e disciplina significano la stessa cosa. Si sa che Turgenev fu per suo conto uno 'zapadnik', un filo-occidentale e antislavofilo, un partigiano convinto della cultura europea: come artista era amico dei francesi, le sue radici spirituali affondavano in Goethe e Schopenhauer. Che fece allora? Creò una scimmia, Pansin, il filo-occidentale del romanzo *Nido di nobili*,[1] un'ambulante parodia del suo stesso carattere, un babbeo tanto insulso da uscire in tirate illuministiche di questo genere: «Tutti i popoli in fondo sono uguali; basta introdurre buone istituzioni, e tutto è a posto!»[2] –, insomma, un blaterone che lo slavofilo Lavretskij riesce a «battere senza fatica punto per punto».[3] Questo fatto è quasi incomprensibile. Certi princìpi di fondo espressamente formulati da Turgenev, certe sue frasi come: «Le mie personali inclinazioni hanno poca importanza», «All'artista bisogna chiedere col massimo rigore il rigore della coscienza», «Occorre amore inesorabile per la verità nei confronti delle proprie sensazioni, occorre libertà di idee e opinioni; la libertà non è mai tanto necessaria quanto nell'arte, nella poesia; non a caso perfino nel linguaggio ufficiale del governo si parla di 'libere' arti»: frasi del genere non sono sufficienti a spiegare questo eccesso di autodisciplina in cui l'amore per la verità, ribaltando su se stesso, si trasforma in una canzonatura del proprio ideale. Qui non è più questione di mera 'impassibilité', bensì di mortificazione, di ascesi; questa è arte come volontà di «biasimare e vincere se stessi», è un esempio – in formato ridotto e con impronta umoristica – di quell'etica dell'essere carnefice di se stesso che noi tedeschi abbiamo conosciuto solo alla fine del secolo con un esempio di ben maggiori proporzioni, più tragico e tremendo, filosofico,[4] per cui qualunque «risolutezza», qualunque volontarismo politico nell'opera d'arte, confrontati con quello, non sono altro che spirituale *voluttuosità*.

1. I.S. Turgenev, *Dvorjanskoe gnezdo* (1859), trad. it. di Leone Ginzburg, riveduta da Natalia Ginzburg, *Nido di nobili*, in *Fumo. Nido di nobili*, Utet, Torino, 1967, pp. 239-455.

2. *Ibid.*, cap. XXXIII, cfr. anche trad. it. cit., p. 379.

3. Cfr. *ibid.*, cap. XXXIII, trad. it. cit., p. 380.

4. Si veda sopra, p. 124 e nota 3.

«Qualunque cosa dicano i giovani,» scrisse allora Turgenev a un amico «l'arte non può morire, e quanto è stato fatto per lei da ciascuno secondo le proprie forze servirà a tenere sempre uniti gli uomini». Era questa per caso un'adesione all'estetismo? Politicizzazione dell'arte! Come se l'arte, per quanto sia cosa che riguarda l'anima solitaria, la coscienza, il protestantesimo e l'immediata presenza di Dio, non fosse già di per sé una potenza sociale che tiene «sempre uniti gli uomini»! Siccome gli esempi storici insegnano che un'arte politicamente elusiva, che sembrava esistere o comunque voleva esistere soltanto per se stessa, può diventare tuttavia uno strumento politico in grande stile e portare all'unificazione spirituale di un popolo; siccome certi altri esempi personali ci dicono che un'arte che non si è mai piaciuta in atteggiamenti sociali, un'arte dell'etica personale, impolitica e parassitaria, può ugualmente *aiutare gli uomini a vivere*: che me ne faccio del gran gridare alla politicizzazione dell'arte, della distinzione sfacciata quanto stupida tra il 'poeta privato' e il 'poeta *responsabile*' che si ama fare oggi? Chi è il pazzo scriteriato, convinto che un istinto produttivo possa essere anche di natura non sociale, antisociale? L'invidia dell'uomo produttivo per l'uomo ricettivo e inoperoso, il dispregio che nutre per lui, la sua incapacità anche solo di capire come si faccia a volere e a poter vivere una vita ricettiva e inoperosa: non sono forse cose che attestano il senso etico-sociale dell'istinto produttivo? Se i nostri manifestanti e 'bellettristi dell'azione' sapessero quanto si allontanino da ogni *formazione* intesa in senso tedesco con la loro smania di antitesi fra 'estetismo' e 'attivismo', con lo scambiare per inutile quello che non pensa all'utile, forse, ma non è poi detto, abbasserebbero un po' la voce e le penne. «È ben radicata nel modo di pensare e di sentire dei tedeschi (non lo si ripeterà mai abbastanza) la tendenza ad assegnare alla poesia» dice Wilhelm von Humboldt nel suo saggio su Schiller «quel posto serio e preminente fra tutte le umane aspirazioni di cui ho parlato or ora e di rigettarne sia l'interpretazione gretta sia quella troppo ristretta, la prima delle quali, ignorando la sua dignità, la riduce a guarnizione, ornamento, orpello della vita, mentre la seconda, fraintendendo il suo carattere peculiare, esige da lei un'azione e un'informazione immediatamente morali».[1] E lo

1. W. von Humboldt, *Über Schiller und den Gang seiner Geistesentwicklung* (1830), in *Werke in fünf Bänden*, a cura di Andreas Flitner e Klaus Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1960-1964, vol. II, 4ª ediz. 1986, p. 371.

stesso Schiller ha ammesso: «L'uomo è interamente uomo soltanto *quando gioca*»...[1]

Formazione tedesca! Mentalità tedesca! Goethe rimase estasiato quando lesse in Guizot la frase: «Le genti germaniche ci hanno portato l'idea della libertà individuale che era propria soprattutto del loro popolo». Esclamò infatti: «È ben garbato quello che dice, e ha perfettamente ragione; non è forse viva e operante fra noi quest'idea ancora oggi? La Riforma ebbe in essa la sua scaturigine ... Anche quella certa varietà cromatica della nostra letteratura ...».[2] Sicuro, anche quella. Ora quella varietà individualistico-protestante sembra una cosa orrenda per il profeta politico ai cui occhi, nella sfera dei problemi nazionali, la 'libertà' conta molto più dell''unità', ma che nella sfera dello spirito nutre ben poca simpatia per la libertà e apprezza soltanto l'unità, l'organizzazione militaresca, la forza d'urto dello spirito. Ma a chi può far meraviglia se costui, quando parla di 'politicizzazione dell'arte', ha in mente, come se fosse ovvio e obbligatorio, la sua politicizzazione secondo lo spirito democratico? Politicizzare lo stesso concetto tedesco dell'arte significherebbe infatti democratizzarlo, sintomo, questo, capitale del livellamento, dell'allineamento democratico della Germania! Altrettanto facile è capire che ogni concezione politicizzata dell'arte sarà mal disposta nei confronti di tutto ciò che è grande e dunque non democratico. Tolstoj, diventato vecchio con la sua problematica social-religiosa (senza perdere nemmeno allora nulla della sua grandezza – ma senza derivarne alcuna solidarietà con i suoi pari), chiamava Shakespeare un selvaggio scostumato; gli fa eco il signor Bernard Shaw giudicando del tutto inattuale l'autore del *Coriolano* che, secondo lui, oggi avrebbe ben poco da dirci, dato il suo atteggiamento visibilmente non democratico, anzi ostile al popolo. Sarebbe difficile esprimere un giudizio più sincero e aperto di questo. In Germania, dove il rispetto umano è ancora troppo in auge, si usa procedere a forza di occhiate di traverso; e siccome Goethe, più volte, ha detto cose di questo genere: «... una buona opera d'arte infatti può avere e avrà senz'altro delle conseguenze morali, ma pretendere che l'artista persegua fini morali significa gua-

1. F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen, in einer Reihe von Briefen* (1795), lettera XV, in *Sämtliche Werke*, ed. cit., vol. V, 1968, p. 358.

2. Colloquio di Goethe con Eckermann del 6 aprile 1829, in *GA*, vol. XXIV, p. 344.

stargli il mestiere»,[1] il civil-letterato pensa indubbiamente anche a lui, quando dichiara che il vegliardo esteta non ha nulla di venerando, che anzi non ha età, né autorità, né venerabilità, mentre ogni più alto effetto umano è raggiunto solo dal moralista,[2] vale a dire dal moralista politico. Goethe – niente affatto venerabile da vecchio, per di più senza autorità, semplicemente un esteta vegliardo e piuttosto frivolo. Invece Zola – Zola nel suo giardinetto, Zola, fluente la chioma fino a mezzo il collo, trasfigurato maestro della Democrazia...[3] O modo tedesco di intendere l'arte! Un giorno, preso dal cruccio, mi scappò di dire che l'arte è una *forma* della morale, ma non un mezzo morale. Mi si rispose che era una massima oscura. Eppure già Fichte aveva detto che il tedesco – lui solo – esercitava l'arte *come una virtù* e una religione, che poi significa lo stesso ed è una pur sempre valida traduzione *tedesca* della formula l'art pour l'art.

Politicizzazione dell'arte! Non siamo nuovi a cose del genere. Abbiamo visto, una settantina d'anni fa, il liberalismo diventare letteratura, l'attivistica Giovane Germania mandare a gambe levate l'estetismo di allora, cioè il romanticismo... Quello che ne venne fuori non erano propriamente valori eterni. Gli esperti in materia non registrano a sua lode conquiste straordinarie nel campo della bellezza e dell'anima. Il romanticismo tedesco, di sentimento nazionale ma impolitico com'era, sarà invece sempre celebrato come un evento fascinoso nella storia dello spirito e dell'arte in Europa. Quanto alla letteratura del giovane liberalismo del 1840, si può dire che ha favorito di certo e in misura notevole il destarsi della nostra coscienza politica. Ma di quel che succede quando la decima musa, vale a dire quella della libertà, si mette a *cantare*, ci danno ragguaglio quei versi che Georg Herwegh scrisse al cospetto delle rosseggianti vette alpine:

Monti di fuoco, fuoco di monti,
Immenso fiammeggiare;
O visione d'incendio pari a quella
D'Ilio in preda alle fiamme.

Sprofonda una reggia
Fumante al mio sguardo.

1. J.W. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, parte III, libro dodicesimo, in *HA*, vol. IX, p. 539.

2. Cfr. H. Mann, *Zola*, in *EC*, p. 172 / «DwB», p. 1326. L'esteta preso direttamente di mira qui è Flaubert.

3. Cfr. *ibid.*, in *EC*, p. 236 / «DwB», p. 1379.

Io grido a tutto il paese:
Vive la république.[1]

La rima non è soddisfacente;[2] e non stento a credere che i nostri odierni attivisti siano inclini a rinnegare il bruciacchiante pathos di quella stramba atmosfera montana. Ma per quante siano le differenze di gusto e di finezza artistica che li distinguono dai loro precursori, e per quanto si affannino a camuffare da scepsi psicologica e patologia sessuale la politica in modo da renderla irriconoscibile e disponibile per interpretazioni sbagliate: la 'calorosa morale', in cui consiste la loro superiorità su ogni disumano estetismo, può tuttavia essere ben riassunta nel grido col quale culmina il canto possente di quel piromane, il grido «Vive la république» – in lingua, vedi caso, francese.

Politicizzazione dell'arte! Ultimo non ultimo: che se ne farebbe, di questo slogan da letterati, chi ritenesse che il più puro paradigma, l'archetipo più sacro di ogni arte fosse, per esempio, la *musica*? E non è davvero proprio la musica l'arte morale per eccellenza, arte appunto per il fatto che in essa la morale diventa forma, arte che specialmente il tedesco ha sempre coltivato «come una virtù e una religione», insomma la veste tedesca dell'art pour l'art? Voglio qui far intercedere un musicista, il povero suonatore di Grillparzer. «Che diletto immortale,» dice «che grazia, quella dei toni e del suono, il miracoloso loro armonizzarsi con l'orecchio assetato e anelante, ... il terzo tono accordato col primo, e così il quinto, e la nota sensibilis che sale alta come una speranza esaudita, la dissonanza umiliata come una malignità deliberata o una temeraria alterigia, e quei prodigi dei legamenti e dei rovesci che permettono perfino alla seconda di rientrare nel grembo dell'armonia ... E ... la fuga, il punctum contra punctum, e il canon a due, a tre, e così via: *tutta una celeste architettura, ogni elemento che sottentra all'altro, tenuta insieme non dalla calce ma sorretta dalla mano di Dio*». E si pronuncia in favore della musica assoluta, disdegnando ogni parola o 'programma': «Mio Signore,» esclama «l'uomo ha bisogno del discorrere come del cibo; converrebbe tuttavia serbar genuina anche la musicale bevanda che ci viene da

1. G. Herwegh, *Vive la République!*, in *Gedichte eines Lebendigen I* (1841), *Werke*, ed. cit., vol. I, p. 45.

2. La rima criticata è quella di «Blicke» (sguardo) con «république».

Dio».[1] Questo non è parlare da letterato; è un parlare tedesco. Io ne conosco di musicisti; non ce n'è uno fra loro che in questa guerra non abbia mostrato e professato sentimenti nazionali – anzi, la loro professione di fede è giunta a esternarsi in gesti ingenuamente politici come quello cruccioso ed esaltato con cui Hans Pfitzner volle dedicare la sua più recente composizione al grande ammiraglio von Tirpitz.[2] Non c'è alcun motivo di stupirsene. La guerra ha costretto il sentimento nazionale dell'artista a politicizzarsi, per quanto lontana gli possa prima essere apparsa la sfera politica, patriottica. E la politicizzazione dell'artista – dico bene, Maestro? –, la preferiamo pur sempre a quella dell'arte!

Non c'è, mi sembra, motivo di stupirsi nemmeno se il civil-letterato arriccia il naso davanti alla musica, specie quella tedesca, da quando essa ha stretto ormai rapporti addirittura col grande ammiraglio von Tirpitz. È viceversa ben comprensibile che ogni persona spiritualmente viva, in qualche modo determinata o influenzata dalla musica, si opponga «nell'interesse conservatore» ai piani progressisti del letterato della civilizzazione, alla sua dichiarata volontà di sostituire la supremazia nazionale della musica con quella democratica della politica e della letteratura. Sono stato molto preciso, ho riempito pagine e pagine per rendere chiaro a me e a un qualche mio immaginario lettore donde provenga il mio diritto al patriottismo, a un sentimento nazionale politico. Avrei potuto farla breve e limitarmi al fatto che sono, è vero, un letterato, ma più ancora musicista, e che appunto per questo la mia vita è stata e sarà sempre sotto il segno magico di quella 'stellare trinità', perché anche loro, tutti e tre, Schopenhauer, Wagner e Nietzsche, erano insieme letterati e musicisti, ma più musicisti che letterati. Certo, ho il diritto di citare passi come quelli presi dalla novella di Grillparzer; di quel che ho prodotto, dei miei lavori d'arte, pensatene quel che volete e dovete, ma *erano pur sempre buone partiture*, indistintamente; e i musicisti le hanno amate, le ha amate per esempio Gustav Mahler,[3] e spesso ho desidera-

1. Franz Grillparzer, *Der arme Spielmann* (1848), in *Werke in zwei Bänden*, a cura di Franz Rowas, Hanser, München, 1950, vol. II, p. 372.

2. Si trattava di un lavoro di musica da camera, come precisa lo stesso Mann più avanti, a p. 428.

3. Thomas Mann aveva conosciuto Mahler nel 1910, serbando per lui un'ammirazione profonda. Diede il suo nome – Gustav – ad Aschenbach di *Der Tod in Venedig*, anzi, scrisse: «... gli diedi, descrivendolo, addirittura la maschera di Mahler» (lettera del 18 marzo 1921 a Wolfgang Born, in *Briefe 1889-1936*, ed. cit., p. 185).

to che fossero i musicisti a darne giudizio in pubblico. L'arte come etica fatta di suoni, come fuga e punctum contra punctum, come pio sentimento, sereno e insieme serio, come edificio di non profana destinazione, dove ogni elemento sottentra all'altro, tenuto insieme in modo sensato e assennato non dalla calce ma «dalla mano di Dio»: *questo* l'art pour l'art è davvero il mio ideale artistico che non so affatto rendere in concreto, cui tuttavia cercherò sempre di accostare i miei passi. Se questo è tipicamente tedesco, tanto meglio – e tanto peggio; perché non fornisce princìpi progressisti, mentre complica di molto ogni possibilità di un'intesa col civil-letterato, in quanto costui tiene per musica la cantilena politica, l'aria per tenore con accompagnamento di ottoni all'unisono, secondo il gusto italiano, e per il resto odia la musica con tutto se stesso quale beveraggio dell'istupidimento nazionale e strumento del quietismo. Che altro dovrebbe fare, visto che si prefigge la denazionalizzazione della Germania, il suo inserimento nell'impero mondiale della civilizzazione, e questo fine non è raggiungibile se non viene prima infranta la potenza nazionale della musica? L'impresa non sarà facile. La potenza che si vuole abbattere è profondamente radicata in quattro secoli di storia, ha la stessa età del protestantesimo a cui la unisce un eterno legame. L'educazione dei tedeschi alla musica incominciò con Martino Lutero che fu pedagogo di piglio provocatorio per la sua carica nazionale, teosofo, catechista e musicista, il tutto fuso nella stessa persona, e fuso a tal punto che in lui si stenta a distinguere la musicalità dalla religiosità, perché nell'anima sua l'una cosa vale l'altra: e così è rimasto da allora per i tedeschi. «Ho sempre voluto bene alla musica» diceva. «È un dono bello e cordiale di Dio, *molto vicino alla teologia*». Diceva ancora che quest'arte è «una specie di disciplina, una maestra correggitrice che rende la gente più mite e mansueta, più costumata e ragionevole», e: «Un maestro deve saper cantare, altrimenti non lo considero nemmeno».[1] In modo del tutto naturale orientò dunque la cultura artistica dei suoi tedeschi verso la musica, e fu nello spirito di Lutero che l'ordinamento didattico di Melantone per la Sassonia[2] destinò *quattro ore giornaliere* all'insegnamento del-

1. Cfr. M. Luther, *Von der Musik Nutzen und Kraft* (anni Trenta del Cinquecento), in *Werke*, ed. cit., *Tischreden*, cit., vol. I, 1912, discorso n. 968, p. 490.

2. Mann si riferisce all'ordinamento didattico di Melantone, *Unterricht der Visitatoren an die Pfarhern ym Kurfürstenthum zu Sachssen*, del 1528, nuova ediz., a cura di Hans Lietzmann, Marcus & Weber, Bonn, 1912.

la musica: i bambini in Sassonia in quei tempi saranno andati volentieri a scuola. Da Lutero trasse origine anche il canto della comunità, il canto sacro tedesco, che tolse il posto alla cantilena gregoriana, di modo che per i cattolici era motivo di scherno e di scandalo sentire con che sordo murmure lanzichenecco, con quali arie amorose e prillar casalingo di conocchie i protestanti lodavano Iddio... Dopo la grande impronta religioso-musicale lasciata da Lutero, la musica però, la musica tedesca, da Bach a Reger,[1] il punctum contra punctum, la grande fuga, non sono stati soltanto l'espressione sonora dell'etica protestante, ma anche, per il loro possente e polifono intricarsi di ordine e di impulso caparbio, il ritratto e il riflesso artistico-spirituale della stessa vita tedesca. Come potrebbe il letterato della civilizzazione, l'uomo dei 'diritti' occidentali, non odiare una siffatta natura? E, insisto a domandare, che se ne farebbe, della sua 'dottrina', un musicista?

No: non si deve avere la musica in simpatia se si vuole essere ammessi fra gli adepti di quella dottrina. Chi a certe stonature come «un risoluto amore per gli uomini» oppure «il progresso del cuore umano» *non* si sente lacerare l'orecchio, si faccia pur coraggio, e farà molta strada a quella scuola, sempre che, all'ultimo tuffo, non venga a guastargli ogni cosa la sua logica, facendolo naufragare contro lo scoglio del dogma – o del postulato, non so bene che sia – della «solidarietà di tutti gli uomini dello spirito», della loro «organizzazione»... «Organizzazione»! Ecco che torna la seconda parola-chiave e slogan del momento, la parola comune a tutti i cavalieri del tempo, se pur non certo con lo stesso senso e significato. Conosciamo la cotta letteraria che si può prendere per il vocabolo 'politico', sappiamo che nel giro dei letterati esso è diventato la terza parola, l'encomio più ambito. Lo stesso vale per l'insistente richiamo all'«organizzazione», nel quale si unisce la voce retoricamente addestrata del civil-letterato a quella meno esperta di un certo patriottismo democratico, anche se il letterato non pensa affatto alla patria. «L'organizzazione *dello spirito*» esclama «deve essere raggiunta! È raggiunta sulla base della solidarietà di tutti gli uomini dello spirito!».[2]

1. Max Reger (1873-1916), compositore, diede al contrappunto di Bach sensibilità e cromatismo moderni. Fu anche professore di musica a Lipsia e autore dei *Beiträge zur Modulationslehre* (1903).

2. Già nel 1916 Kurt Hiller aveva parlato di 'partito dello spirito': «... O

Sulla base cioè di un'assurdità che salta agli occhi, tanto per dare sfogo alla nostra critica, – di un'assurdità che appare subito tale anche ai più angusti cervelli borghesi. Quando si sente il politico che parla di 'spirito', anzi *dello spirito*, viene per forza da pensare alla sfuriata rabbiosa di Schopenhauer contro l'«insulsa sfacciataggine» degli hegeliani, i quali «in ogni loro scritto, senza ambagi né introduzione, discorrono in lungo e in largo del cosiddetto 'spirito', fidando che la gente rimanga troppo incantata da quegli sproloqui perché anche uno solo si faccia avanti, come sarebbe suo buon diritto, e chieda al signor professore: "Spirito? Chi è costui? Come l'avete conosciuto? Non è per caso solo una qualsiasi e comoda ipostasi, che voi non definite né tanto meno deducete o dimostrate? Credete di avere davanti a voi un pubblico di vecchie zie?"». «Questo sarebbe» dice Schopenhauer poco oltre «il linguaggio adatto per rimbeccare un tal filosofastro».[1] Ora noi siamo ben lontani dall'adottarlo; ma non possiamo assolutamente fare a meno di meravigliarci e di scandalizzarci in qualche modo per il fatto che questi banditori della «solidarietà di tutti gli uomini dello spirito» si comportano come se ci fosse una sola specie di spiritualità, uno spirito per antonomasia, appunto il loro, lo spirito dell'illuminismo e del progresso. Qui però c'è qualcosa che non va. *Non* era Aristofane uomo dello spirito? Era tuttavia un conservatore, un oscurantista, se proprio vogliamo, un seguace dei 'vecchi dèi', il nemico giurato di quel 'corruttore di giovani', illuminista e civil-letterato ante litteram, che si chiamava Socrate. *Non* era uomo dello spirito Dostoevskij? Pure, per quanto non avesse proprio trascurato «il cuore umano», non era nemmeno lui esattamente quello che si intende per un uomo del progresso. Sono identici spirito e progresso? Mettiamo che la democrazia in confronto alla monarchia rappresenti un progresso politico, anche se non sempre storico: è forse una fase di natura più spirituale? Il nostro monismo[2] è per caso una concezione

voi tutti, del partito dello spirito tedesco ... Ora o mai più vi arriderà quel che da tanto agognate: il potere! ... Uomini dello spirito, formiamo una lega!» (*Philosophie des Ziels*, in «Das Ziel», ora in *Literatur-Revolution 1910-1925*, cit., vol. II, p. 398). L'espressione ritorna in Heinrich Mann: «I gruppi aspettano di unirsi, e nell'opinione pubblica tedesca apparirà di nuovo ... un partito dello spirito» (*Das junge Geschlecht*, sul «Berliner Tageblatt» del 27 maggio 1917, in *EC*, p. 377).

1. A. Schopenhauer, *Über die Universitäts-Philosophie*, in *SW*, vol. V, p. 183.

2. Si riferisce in particolare al 'Deutscher Monistenbund', il movimento spirituale ispirato alle dottrine di Haeckel (si veda sopra, p. 183 nota 1). Fu fondato nel 1906, sciolto nel 1933, e ricomparve nel 1946.

del mondo più spirituale di quella della Chiesa cristiana? C'è chi lo nega. Solidarietà di tutti gli uomini dello spirito? Ma se non esiste! Affermarla o pretenderla significherebbe affermare o pretendere la solidarietà di spiriti come Dostoevskij e Turgenev che si sono odiati a vicenda. Dov'è la solidarietà di spiriti come France e Claudel? Dovrebbero odiarsi per forza, se solo si accorgessero l'uno dell'altro. *Lo spirito forse non è altro che odio*; certamente non è né umanità, né solidarietà, né fraternità...

Eppure, una «solidarietà di tutti gli uomini dello spirito» *esiste*, ma non è di natura spirituale né tanto meno democratica. È una solidarietà organica, costituzionale. Si basa sull'affinità del loro modo di esistere, un modo più elevato e delicato di quello comune, più capace e più disposto a soffrire, più restio a godersela; significa solidarietà in quanto vi è di nobile e fraternità nel dolore. *Qui* è la sorgente di ogni tolleranza e scrupolosità di coscienza, di ogni cortesia del cuore e cavalleria, insomma di ogni *gentil costume* dell'animo. Qui sta anche la fonte di quella ripugnanza che dovrebbe essere il più radicato e tenace sentimento di ogni essere spirituale, *la ripugnanza*, dico, *per la pretesa di avere ragione a ogni costo.* Il fatto che il politico, appunto in quanto politico, non conosce tale ripugnanza o è riuscito, nell'interesse della 'buona causa', a reprimerla, non rappresenta una contestazione alla sua umanità, per quanto si compiaccia di sottolineare proprio quella? «Coloro che soffrono» dice un poeta francese «hanno bisogno di avere ragione». È bello e detto con delicatezza, come una mano gentile che si posi su ogni morbosa caparbietà. Ma non dovrebbe essere meno morboso, addirittura più serio, soffrire senza aver bisogno di avere ragione? Uno spirito in cui la *volontà*, la volontà politica e pretenziosa, avesse la prevalenza assoluta sulla libera contemplazione, come quella degli esteti, potrebbe davvero chiamarsi ancora 'spirito'? È segno di spiritualità vedere un sintomo di abiezione in ogni intimo contrasto, in ogni dubbio, anzi cercare con fredda superbia di bandire scrupolosamente gli uni e gli altri dalla propria sfera virtuosa? Diamine, il politico è un uomo rigido, di carattere! È ben lontano dallo spirito di buona creanza che riconosce un compagno e un fratello addirittura nel fratello e nel compagno che gli sia diventato nemico o, tormentato da dubbi, gli faccia opposizione. Il politico invece fa in modo di aprire fra se stesso e ogni animo sensibile contrario alla sua 'dottrina' tutto l'abisso che separa la virtù dalla depravazione. Dall'al-

tra parte stanno gli esteti, gli egoisti, gli egocentrici, i cittadini malvagi; di qua invece gli attivisti, i manifestanti, i democratici, le persone ligie ai princìpi, i politici. Questa netta distinzione è imposta dalla 'causa' stessa. Un atteggiamento di tolleranza, di cortesia o di filantropia individuale equivarrebbe a un tradimento, contaminerebbe l'esistenza del politico, il cui rispetto per la libertà dello spirito è politicamente condizionato. La solidarietà e fraternità di tutti gli uomini dello spirito che egli va proclamando, sono fraternità e solidarietà molto esclusive; escludono infatti severissimamente tutto quello che è altro da lui, escludono dubbi e contestazioni. Quel che gli preme non è uguaglianza di rango e di valore, né il fattore umano, bensì l'uniformità delle opinioni e la capacità di farle valere. Per questo si circonda di cervelli subalterni, di persone che, pur non essendo suoi simili, tuttavia professano i suoi stessi princìpi e da cui pertanto non deve temere di essere né contraddetto né ostacolato, e tanto meno offeso. Egli ha bisogno di avere ragione. In questa maniera però si addormenta per sempre la coscienza, svanisce a poco a poco l'amore per il vero e per il giusto, e presto si giunge a quel grado di corruzione e di bigotteria dove a tutti coloro che non giurano fedeltà alla 'dottrina' è lasciata la scelta di considerarsi dei farabutti o dei mentecatti. Ecco la libertà dello spirito come la intende il politico. Ecco la «solidarietà di tutti gli uomini dello spirito» come l'ha in mente lui. E dire che un tale fariseismo rigido e gelido va in giro a predicare umanità...

Pure, accettiamo i suoi presupposti. Recitiamo il Credo quia absurdum, riconosciamo il dogma della solidarietà *spirituale* di tutti gli uomini dello spirito. Come la mettiamo però con la conclusione che ne trae il nostro politico profeta? Col suo concludere invocando un'organizzazione dello spirito *ai fini della conquista del potere*? Brutta faccenda, questa, brutta assai! Qualcosa di vero c'è nell'antitesi fra il potere e lo spirito; se per quella prendiamo in parola il politico, non lo facciamo per inchiodarlo a una contraddizione che appaia tale e logica solo dal di fuori, una parvenza di contraddizione. Ma non sa dunque che 'lo spirito' *perde vigore* appena giunge al potere? Che questo suo deperire ha decorso tanto più rapido e disastroso quanto *maggiore* è il potere che conquista? Non c'è bisogno di tornare molto indietro nella storia. Basta considerare il destino toccato a *quello* spirito che ovviamente e senza dubbio alcuno il politico ha davanti agli occhi ogni volta che parla dello 'spirito': il destino

toccato all'*Illuminismo*. Cosa vuole ogni illuminismo, quello di allora, quello nuovo e il nuovissimo? Naturalmente la felicità! La famosa «maggiore felicità possibile alla massa più grande possibile». Illuminismo è eudemonismo sociale, utilitarismo, la morale del 'vero vantaggio' dell'uomo. Non è altro che questo. Ma che cos'è la felicità? Nessuno lo sa, nessuno può dare una definizione della felicità che valga per tutti. La felicità è sempre qualcosa di nuovo, è relativa, è personale; uno ce l'ha 'dentro' o non ce l'ha, difficilmente può venire dal di fuori. C'è chi dubita che una determinata condizione sociale possa di per sé favorire od ostacolare la felicità, che il progresso sociale abbia fatto aumentare la quantità totale di felicità sulla terra. Non c'era felicità nel ghetto? Io sono convinto che ce ne fosse. Non c'è felicità nella Siberia delle deportazioni? Io per me ho sempre considerato la *Casa dei morti*[1] come una *forma di vita*, Dio mercé, una forma di vita in un senso sconosciuto ai penitenziari o anche alle caserme d'Europa. Dostoevskij stesso deve averla intesa così, perché mai, né quando ancora subiva quella forma di vita, né dopo, gli è sfuggita una sola parola di accusa o di rivolta; diventava anzi inquieto ogni volta che, dopo, si accennava alle «sofferenze» che gli era toccato sopportare. «Macché sofferenze!» ribatteva bruscamente, tornando a scherzare su cose senza importanza: ce lo racconta Strachov.[2] Una forma di vita, dico, ogni forma di vita in qualche modo possibile, è in fondo qualcosa di accettabile, la vita la riempie di sé così com'è, del suo miscuglio, nella sua relatività di agio e di pena, di gioia e di dolore... È indubbiamente esatto che già un pensiero come questo è un lusso concesso solo da una posizione sociale fortunata, e che per avere la voglia e la forza di esprimerlo bisogna avere in corpo una bella colazione sostanziosa. Ma si fa oltraggio all'umanità se si insiste a dire che non soltanto quella parte di essa che soffre la fame, ma anzi la stragrande maggioranza della specie umana intende per 'felicità' mangiare e bere in sovrab-

1. F.M. Dostoevskij, *Zapiski ot mërtvogo doma* (1861-1862), trad. it. di Alfredo Polledro, *Memorie da una casa di morti*, in *L'adolescente. Memorie da una casa di morti*, Sansoni, Firenze, 1958, pp. 663-1004.

2. Nikolaj Nikolaevič Strachov (1828-1896), filosofo idealista e critico letterario, scrisse, nel 1881, un profilo dell'amico Dostoevskij, *Vospominanija o Fëdore Michajloviče Dostoevskom*, pubblicato nel 1883 nel primo volume delle opere complete dello scrittore, accolto anche, in traduzione (*Zur Einführung. Über Dostojewskis Leben und literarische Tätigkeit*), in *Literarische Schriften*, ed. cit., pp. 3-100 (per la battuta di Dostoevskij qui riportata e il commento di Strachov, cfr. *ibid.*, p. 47).

bondanza, oppure, per usare termini più gentili e scientifici, «il maggior godimento possibile dei beni economici»? Così infatti stanno senza dubbio le cose. Questo però porta di conseguenza che ogni morale illuministica, ogni dottrina del 'vero profitto' acquisibile dall'uomo – sia pure essa in origine di carattere tanto spirituale da definire quale autentico profitto dell'uomo perfino la 'vita in Dio' –, viene per forza a *decadere*, cioè a materializzarsi, a economizzarsi, a spogliarsi dello spirito, nella stessa misura in cui conquista il *potere* e si impadronisce dell'immaginario della massa; mentre d'altro lato tali masse che inneggiano a essa diventano per forza sempre più avide e scontente, più stupide e irreligiose. Proprio così, più irreligiose. Sbaglia il liberalismo quando crede di poter sceverare la religione dalla politica: senza la religione, la politica, quella interna, vale a dire la politica sociale, a lungo andare è impossibile, giacché l'uomo è fatto in modo tale che, dopo aver perso ogni religione metafisica, traspone il fatto religioso sul piano sociale, innalza agli altari la vita sociale; il che conduce o a un'atmosfera sociale querimoniosa e scontrosa con la cultura, o, siccome l'antagonismo sociale è ineliminabile e la promessa felicità non si fa vedere, a un perpetuarsi degli attriti per il profitto e alla disperazione. La religiosità può andare benissimo d'accordo con la coscienza sociale, con l'esigenza di pulizia nei rapporti sociali; ma *incomincia* solo nel momento in cui *cessa* la sopravvalutazione della vita sociale, e cioè quando si giunge ad ammettere che la conciliazione va cercata in una sfera diversa da quella sociale; quando invece quella sopravvalutazione si impadronisce dei cervelli, quando incomincia l'apoteosi incondizionata della vita sociale, la religiosità finisce, si dilegua, lasciando dietro di sé soltanto discordia disperata.

Così dunque stanno le cose per ogni illuminismo antimetafisico. Può sul nascere essere 'spirito' quanto vuole, ma poi decade sempre, degrada fino al monismo e anche molto più in basso, proprio mentre giunge al 'potere' e conquista l'umanità comune. Infatti «quand la populace se mêle de raisonner, tout est perdu». Questo è *Voltaire*,[1] miei signori democratici! Ma fin tanto che non mi si fa toccare con mano la differenza *sostanziale* che passa fra lo spirito del «risoluto amore per gli uomini» e quello della morale illuministi-

1. Questa frase di Voltaire è citata anche da Nietzsche (cfr. *Menschliches, Allzumenschliches I*, VIII, 438, in *WS*, vol. I, p. 665).

co-utilitaria, che in fondo non avrebbe più bisogno di sbraitare tanto per il potere dacché in quello e nella 'democratizzazione' c'è già fin troppo dentro, io rinuncio, Dio m'assista, a seguire. E mi fa meraviglia come si possa avere il coraggio – e sta ormai succedendo – di proclamare questo spirito come 'lo' spirito, e proprio nel suo nome invocare la solidarietà di tutte le persone che abbiano interessi spirituali.

La 'felicità' è una chimera. Mai scenderà fra noi l'armonia dell'interesse individuale con quello collettivo, mai finirà la distribuzione non equa dei beni; perché alcuni debbano essere sempre signori e gli altri sempre schiavi, questo agli uomini tu non lo sai spiegare. Ma il principio dell'illuminismo democratico, una volta assiso sul trono, non ammette che siano posti limiti al suo dominio; dovrebbe darsi per vinto, se paventasse di trarre anche una sola conseguenza. Aspettate che abbia finito di realizzare l'impero di un socialismo individualistico di massa, e lo vedrete rivoltarsi contro la pressione e la costrizione che il singolo dovrà subire anche allora – anzi, proprio allora –, lo vedrete spingersi verso l'anarchismo, verso l'«individuo autonomo, affrancato da ogni tradizione»: a lungo andare nessuna forma di Stato è conciliabile col principio dell'illuminismo, il quale, giungendo al suo logico compimento, conduce alla distruzione delle premesse necessarie a ogni vita culturale.

È una fortuna che lo spirito sia più svelto della realtà; che non abbia bisogno di esperimenti pratici per conoscere la verità. Un francese, Sorel, capì per tempo quello che ad altri divenne palese soltanto allo scoppio della guerra: che, cioè, il movimento operaio parlamentare può semmai consolidare la forma di Stato attuale e che effettivamente non ha fatto che consolidarla. Sorel intuì *il pericolo della conciliazione, della corruzione dello 'spirito' per opera della conquista politica del potere,* e contemporaneamente riconobbe in anticipo il marchio tirannico del socialismo e diede inizio, predicando una lotta di classe di tipo impolitico e anarchico, al cosiddetto 'sindacalismo rivoluzionario'. E qui vorrei la massima attenzione. Questa conseguenza estrema del principio dell'illuminismo, questo suo passo *oltre* il socialismo radicale, significava nello stesso tempo il primo passo verso la reazione. Come si intitola infatti l'opera programmatica di Sorel? Si intitola: *Les Illusions du progrès.*[1] E questo già basterebbe. Ma cosa c'è scritto? C'è scritto che la democrazia porta alla distruzione di ogni

1. Georges Sorel, *Les Illusions du progrès,* Rivière, Paris, 1908.

grandezza e comporta il dominio della mediocrità; che rende inoltre illusoria se stessa attraverso l'istituzione inevitabile di un'autorità centrale. C'è scritto anche di più. C'è scritto che bisogna spezzare qualunque legame tra *la letteratura del diciottesimo secolo* e il popolo, se si vuole allontanare il pericolo del suo imborghesimento. Quest'uomo era maturo. Venne il giorno – e doveva venire – in cui si rese conto che perfino il suo 'sindacalismo' (che potrebbe fare a meno di capi riconosciuti anche peggio della democrazia tuttora in atto) era impossibile, accettò questo fatto con tutta la sua innata e veemente onestà e passò dall'altra parte, *da quella del partito monarchico.* Anche da quella della religione? Di coloro che giudicano più pacatamente la vita sociale e sono persuasi che è impossibile fare politica senza religiosità metafisica? Non lo so, è probabile. Lo vedete ora, il circolo vizioso? Dal radicalismo estremo all'estremo conservatorismo c'è soltanto un passo. Ma lo spirito umano non vuole tornare indietro. Chi è stato sindacalista anarchico non può più diventare socialista. Farà il passo 'in avanti', nella direzione dove – in Francia – sta la Chiesa cattolica.

Nell'ambito della pura teoria questo pericolo è di certo più importante che non in quello della prassi. Può darsi che l'homme d'action non si avveda nemmeno della corruzione dello spirito operata dal potere e conseguentemente *della sua personale corruzione.* Conoscete la storia del signor Briand? [1] «Non importa, la sentirete un'altra volta», dice Pedro nella *Preciosa.*[2] L'avvocato aveva trentanove anni quando difese in tribunale il signor Hervé [3] accusato di propaganda antimilitaristica. Disse in quell'occasione: «Come Hervé so-

1. Aristide Briand (1862-1932), uomo politico francese, eletto deputato nel 1902, dal 1906 spesso ministro e presidente del Consiglio. Realizzò la separazione fra Chiesa e Stato in Francia (1906-1909) e si adoperò per una distensione tra Francia e Germania (patto di Locarno e sue garanzie, 1925). Nel 1926 ebbe, con Stresemann, il Premio Nobel per la pace. Per le sue considerazioni e prospettive europee si veda soprattutto la raccolta di scritti, discorsi e lettere, pubblicata in tedesco col titolo *Frankreich und Deutschland,* a cura di Artur Rosenberg, Reissner, Dresden, 1928.

2. Preciosa è il nome della protagonista della prima delle *Novelas ejemplares* (1613) di Cervantes, *La gitanilla,* da cui l'attore-autore Pius Alexander Wolff (1782-1828) trasse l'azione drammatica in quattro atti, *Preciosa,* rappresentata la prima volta, con musiche di Carl Maria von Weber (1786-1826), nel 1821. Per la battuta di Pedro (atto III, scena II), cfr. P.-A. Wolff, *Preciosa,* Reclams Universalbibliothek, Leipzig, s.a., n. 130, p. 32.

3. Gustave Hervé (1871-1944), pubblicista e uomo politico francese, fondatore del giornale «La Victoire»; capeggiava un movimento socialista nazionalista.

no dell'opinione che non dobbiamo accontentarci di una vana critica all'esercito permanente, ma che, se vogliamo estirpare la piaga del militarismo, dobbiamo attaccare il male alle radici, in altre parole, rifarci a quello che il bourgeois chiama la patria». Qui era 'lo spirito' a parlare. Ma siccome il signor Briand era una persona di molto talento, divenne, quattro anni più tardi, ministro dell'Istruzione, di lì a poco della Giustizia e infine primo ministro... Chiunque apprezzi i verbali delle sedute parlamentari francesi come una piacevole lettura, sa fin troppo bene con che pugno di ferro Briand ebbe a difendere, in tale sede, «quello che il bourgeois chiama la patria» contro i nemici all'interno, soprattutto quelli! Lo sfiorò mai il dubbio del declino delle sue posizioni? Probabilmente no. Giacché non si diventa traditore della rivoluzione atteggiandosi a bourgeois, ed è molto difficile distinguere tra declino e positivo sviluppo. Anche i concetti sono in evoluzione continua, per esempio quello della rivoluzione. È inciso una volta per sempre sulla tavola di bronzo della storia ciò che «Le Temps» scrisse un bel giorno a proposito dell'imposta sul reddito. «Contro di *essa*» scrisse «i nostri padri hanno scatenato quella Rivoluzione cui spetta l'onore immortale di avere regalato al mondo lo spirito della libertà». Venimmo in tal modo a sapere cosa intende per libertà 'lo spirito' quando ha conquistato il potere.

Considerazioni di un impolitico? Si troverà appropriata la parola soltanto in senso improprio. Tuttavia, per quanto l'apparenza sembri smentirmi, io non faccio 'partito', veramente, non combatto contro la democrazia. Avevo vent'anni quando lessi per la prima volta queste frasi: «Se dunque con tutta questa politica si tratta di rendere sopportabile la vita al maggior numero possibile di persone, allora siano esse stesse a decidere in che cosa abbia da consistere una vita sopportabile. Se poi si ritenessero capaci di scoprire da sé i mezzi adatti per raggiungere tale mèta, a che servirebbe dubitarne? Esse *vogliono* a ogni costo essere gli artefici della propria fortuna e sfortuna. E abbiamo ben poco da eccepire se questo senso dell'autodeterminazione, unito al compiacimento per quei cinque o sei concetti che hanno nella testa e riescono a esprimere, rende loro la vita talmente gradevole da fargli sopportare in letizia le conseguenze fatali della propria limitatezza». Queste frasi si trovano scritte nel libro *Umano, troppo umano*,[1] e allora non erano altro che buone

1. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, VIII, 438, in *WS*, vol. I, p. 665.

frasi di un certo acume e senza troppa attualità, la cui nobile e aggraziata rassegnazione invitava ad accettarle con candore scolastico. Indubbiamente esse hanno continuato a vivere in me, mentre mi occupavo di altre cose; e ora che io, quarantenne, torno a cercarle in circostanze opprimenti, mi accorgo che anche oggi rendono nel modo più conciso e preciso il mio rapporto col problema politico. O forse non è proprio così? Può il nostro atteggiamento di fronte a quello che, secondo la nostra convinzione, ineluttabilmente avverrà, essere davvero soltanto negativo, di pura rassegnazione? Non è positivo, non assume forse un'ombra di colore e di calore almeno per il fatto che disapproviamo il poco senno di chi pensa sul serio di potere evitare ciò che è necessario? Eventi come questi dei giorni nostri rafforzano certamente *qualunque* tendenza; e non può, anzi non *deve* essere escluso che la guerra donerà nuovo spirito e sangue nuovo in abbondanza perfino alle forze conservatrici e regressive, a ogni irrazionalismo o 'reazione'. Ma il giorno stesso che scoppiò, sapevo già che avrebbe significato per la Germania soprattutto un grande passo avanti sulla via della democratizzazione, e lo dissi anche, provocandomi l'amara opposizione del letterato politico che a quel conflitto pretendeva legare soltanto le più nere delle previsioni.

Come l'ordinamento politico della Germania ha subìto dall'epoca del patriarcale Stato poliziesco e sudditesco del secolo decimosettimo molti e vasti cambiamenti, è altrettanto sicuro che deve continuare a svilupparsi secondo le esigenze e l'evoluzione dei tempi. Ha fatto strada anche in me, come in chiunque altro, la piena convinzione che molte cose nel nostro ordinamento statale sono divenute col tempo un *disordine*, che non possono più reggere e si debbano correggere; che dagli intervenuti mutamenti di natura sociale, economica e di politica mondiale debbano essere tratte le inevitabili conseguenze; che da istituzioni democratiche come l'istruzione e il servizio militare obbligatori derivano certi diritti, diritti di autodeterminazione e condeterminazione da parte del popolo, che richiedono di essere configurati nel quadro degli ordinamenti politici; e che, infine, lo Stato che si impuntasse a non riconoscere la realtà è destinato a rovinare. Ripeto a me stesso: io non mi ribello all'avvento della democrazia che assumerà, spero, un aspetto condecentemente tedesco e il meno possibile ciarlatanesco, né alla realizzazione di un qualche tedesco Stato di popolo, il quale, a pensarci con calma, non dovrà essere per forza o uno

Stato di plebaglia o uno Stato di letterati. Quel che mi manda in bestia è la figura del professionista dello spirito che, avuta soddisfazione, si è sistemato il mondo secondo le coordinate del pensiero democratico e ora vive come colui che ha avuto e ha sempre la ragione dalla sua. Quel che mi rode il fegato e mi dispone subito contro, è la virtù a prova di bomba, la faccia di pietra presuntuosa e tirannica del civil-letterato che, trovato il fondo dottrinario a cui ancorarsi una volta per sempre, proclama che ogni ingegno, il quale non si affretti a politicizzarsi in senso democratico, deve per forza inaridire, insomma quel suo adoperarsi a obbligare lo spirito e l'arte alla dottrina salvatrice della democrazia. Quello però che non solo ferisce il mio bisogno spirituale di libertà e di decenza ma anche irrita fin nel profondo il mio naturale senso di giustizia è l' 'oggettività', che è poi l'idiozia da innamorato con cui questo tedesco maggiorato dà sul piano morale ragione piena alle civilizzazioni nemiche, contro al suo paese e al suo popolo; mi irrita la sua teoria, veramente spudorata, del «più alto livello morale della democrazia»,[1] teoria da cui egli non si perita di trarre, apertamente o no, la conclusione che la Germania, appunto perché non è stata democratica, ha su di sé la colpa della guerra, e che con la guerra e con la sconfitta la sua frenesia di dominio, il suo rozzo aristocratismo debbano essere, e saranno, sbugiardati, domati, spezzati, ridotti alla ragione e alla virtù – come le intendono gli altri. Se costui dichiarasse che la guerra è una fustigazione, un'autoflagellazione di *tutti* i popoli sanguinanti, se volesse vederci un tentativo inconscio e religioso fatto da tutti per espiare i vizi e i peccati della crassa pace, per purificarsene: allora starei zitto, addirittura gli darei ragione. Chi non conosce certe ore in cui pare una cosa impossibile considerare *nemici* i popoli che si squartano a vicenda? In cui crede di intuire che in fondo si tratta, nonostante tutto, di un'azione intrapresa *di comune accordo* da tutta l'Europa, per fare un tentativo comune, sia pure con mezzi quanto mai inadeguati, di rinnovare il mondo, rinnovare l'anima? Quel che diceva Dostoevskij del suo popolo amato: «E ancora di recente, quando pareva già imputridire nel peccato, nell'alcoolismo, nell'immoralità, si è sollevato con una nuova allegrezza e freschezza nell'animo

1. Qui forse Thomas Mann ha parafrasato un'affermazione del fratello che in *Geist und Tat* lamenta il ritardo, per il perdurare di un regime autoritario, nella realizzazione di una «moralischen Höherlegung», di un innalzamento morale della nazione (cfr. in *EC*, p. 12).

e ha combattuto l'ultima sua guerra per la fede di Cristo, che i musulmani avevano calpestata. Accettò quella guerra, *protese anzi la mano ad afferrarla,* come una possibilità di purificarsi, col sacrificio, da tanti peccati e scostumatezze. E mandò i propri figli a battersi e, se necessario, a morire per la sacra causa, e non sbraitò perché il rublo cadeva e il prezzo dei viveri saliva ...»:[1] questo, dico, non vale forse un poco, anzi non vale molto, insieme ad altre cose, per l'insorgere alle armi di qualunque popolo e anche per questa insurrezione generale, deplorata dai filantropi come un'esecranda 'ricaduta'?

Ma che cosa intende il tedesco civil-letterato con la parola «fustigazione»? «Quando gli operai tedeschi avranno abbattuto il partito dei militari e dei Junker, quando del Kaiser, dei von Bernhardi,[2] von Tirpitz e compagni della medesima casta avranno fatto una fila di impiccati Unter den Linden, quando avranno davvero dato mano a edificare una repubblica democratica, allora ammetteremo che essi abbiano fornito la prova del loro desiderio e del loro proposito di fustigare i guerrafondai criminali». Per l'esattezza: a scrivere queste cose non è stato il nostro civil-letterato, ma il socialdemocratico francese signor Hervé. Comunque è tutt'acqua che corre al solito mulino. Il civil-letterato dice preciso lo stesso: e non solo con lo stesso significato ma anche con le stesse parole, nello stesso confuso, insulso gergo sanculottesco. La boria con cui la democrazia celto-latina, ivi compresa l'anglosassone, 'sentenzia' sulle cose tedesche, con cui pretende di 'migliorare interiormente' la Germania, è roba infantile, da far rizzare i capelli, semplicesca fino al grottesco. Non è mai riuscita a strappare un sorriso al civil-letterato, e tanto meno a fargli andare il sangue alla testa. Lui la incoraggia, le dà ragione e ripete col suo particolare gergo che tanto impenna i cuori tutto ciò che quella bocca sguaiata pronuncia. Già, la democrazia ha «il più alto livello morale». Noi, invece, noi abbiamo i «*signori*».[3]

Ora, i signori, ce li hanno anche gli altri, a quanto pare. «Non ve l'immaginate nemmeno, la viltà dei vostri signori»

1. F.M. Dostoevskij, *Un cavillo per l'occasione,* in *Diario di uno scrittore*; cfr. anche trad. it. cit., p. 1287.

2. Friedrich von Bernhardi (1849-1930), generale prussiano, scrittore di cose militari. Nel 1912 pubblicò il libro *Deutschland und der nächste Krieg,* considerato all'estero una dichiarazione anticipata di guerra.

3. Con i «signori», «Herren», e con lo «Herrenstaat» Heinrich Mann se la prende già in *Geist und Tat* (cfr. in *EC,* p. 11).

dice Rolland ai francesi per bocca del suo Christophe. «Vi lasciate opprimere, offendere e pestare da una manciata di canaglie».[1] Ma queste canaglie, questi signori, sono canaglie e signori democratici, e dunque, magari saranno vere canaglie, ma veri «signori» in fondo non sono; mentre vale l'opposto per i tedeschi che probabilmente sono più signori che canaglie... A essere precisi, per quanto riguarda loro, va tenuto presente anche questo: che cioè il letterato della civilizzazione non è solo profeta, ma anche artista e in quanto tale un'anima candida che si è troppo sprofondata nella *Storia della Rivoluzione* di Michelet[2] – come Don Chisciotte nei suoi romanzi cavallereschi – e ora combatte contro greggi di pecore e mulini a vento, non prendendoli davvero per cavalieri e giganti, ma immaginandoli tali pur di sentirsi qualcuno. Lo sappiamo da tempo che egli vive e traffica nel mondo spirituale di centotrenta anni or sono, nell'epoca remota della Rivoluzione francese; la conseguenza è che, in una maniera perfettamente ingenua, cerca di proiettare con la sua fantasia le condizioni di allora nella Germania odierna. E poiché odia cordialmente i seigneurs della Francia prerivoluzionaria – li odia come un sanculotto del 1790 – e li vorrebbe combattere non solo sul terreno storico di allora, ma a forza di parole anche come qualcosa che esista veramente ancora oggi, ecco che li trascina e traduce in lingua tedesca – secondo la sua abitudine – chiamandoli «die Herren». Noi ne abbiamo, di signori; sono i militari, i Junker della sciabola, nelle cui mani è rimasto, in Germania, 'il potere', sicché rappresentano il potere in sé e in quanto contrapposto allo 'spirito'; e non si riesce nemmeno a farsi un'idea dell'abiezione di quella casta di signori e guerrieri, se non si è passati per la scuola del civil-letterato.[3] È vero che in quarant'anni di pace non hanno 'osato' nulla – non hanno cioè dichiarato nessuna guerra – né compiuto alcunché di notevole; in compenso però si sono adoperati per alimentare la lotta di classe, la guerra civile cronica, e per pro-

1. R. Rolland, *Jean-Christophe* (1904-1912; ediz. definitiva 1931-1933), libro VII, *Dans la Maison*, I, nuova ediz. Albin Michel, Paris, 1956 (da cui si citerà d'ora innanzi), p. 984.

2. Jules Michelet, *Histoire de la Révolution française* (7 voll., 1847-1853); nel 1914 ne era uscita una nuova traduzione tedesca, curata da Richard Kühn, *Geschichte der französischen Revolution* (6 voll., Langen, München).

3. Per quanto viene esposto da Thomas Mann fino in fondo a questo capoverso, cfr. H. Mann, *Der Bauer in der Touraine*, in *Macht und Mensch*, ed. cit., pp. 249-51 e *passim*.

vocare – non si è mai capito se per astuzia o per non saper che fare – crisi internazionali, traendo sia dalla discordia sia dalle paure della nazione il maggior personale vantaggio. La nazione, ai loro occhi, non vale niente in sé, è la materia grezza del loro dominio, e soltanto il più nudo egoismo ha impedito loro di mandare noi, la materia grezza, alla rovina totale. Questi sono signori – ne abbiamo visti pochi come loro. Se tuttavia il popolo tedesco li ha sopportati, se «ha subìto» – cito letteralmente – «le loro umiliazioni per tutta la vita», il motivo va ricercato nel fatto che (e a questo punto la psicologia del letterato diventa 'del profondo'; già è sempre 'profonda', quando scende fino agli abissi del sesso, riportando alla luce un miscuglio di Nietzsche e di Krafft-Ebing[1]), nel fatto, dico, che la misantropia dei tiranni «si volge verso tutti gli istinti pervertiti». È chiaro che in maniera banale quanto brutale si tratta di un'azione reciproca di sadismo da un lato e di masochismo dall'altro. Grazie a tale pervertimento il popolo è venuto a trovarsi perfino bene sotto i suoi 'signori', sicché lo 'sforzo' (l'effort) contro di loro finirebbe con l'essere addirittura uno 'sforzo' della nazione diretto contro se stessa. Comunque sia, fatto sta che il clamoroso affare di Köpenick[2] e l'altro non meno chiassoso di Zabern[3] hanno scatenato nel popolo tedesco, nonostante tutto il masochismo, una vera tempesta contro i signori, quella tempesta che «sommuove gli strati più profondi». E come si chiama allora, domanda il letterato della civilizzazione, un dominio che ha contro di sé la volontà di tutta la nazione? Dominio straniero si chiama, risponde lui stesso prontamente; e asserisce che la nazione si darebbe per vinta e meriterebbe la rovina totale se tacesse definitivamente di fronte alla violenza...

Queste chiacchiere dionisiache – vedrò di spiegare più avanti perché le chiamo dionisiache – sono state messe in

1. Richard Freiherr von Krafft-Ebing (1840-1902), psichiatra, dal 1889 professore a Vienna, si occupò prevalentemente di psicologia criminale e di psicopatologia; fra i suoi molti studi è nota soprattutto la *Psychopathia sexualis* (1866).

2. È il quartiere di Berlino dove il 16 ottobre 1906 il calzolaio Wilhelm Voigt, travestito da capitano, attuò il famoso colpo alla cassa del municipio, poi tema del romanzo di Wilhelm Schäfer, *Der Hauptmann von Köpenick* (1930), e dell'omonima commedia di Carl Zuckmayer (1931), ridotta anche per il cinema (1932 e 1955).

3. Nome tedesco di Saverne, cittadina dell'Alsazia, dove nel 1913 avvenne un incidente fra le autorità militari tedesche e la popolazione con un lungo strascico polemico.

giro prima della guerra, ma sarebbe uno scrupolo superfluo voler sottolineare questo dato: sbaglierebbe, infatti, chi ritenesse che il letterato si fosse anche minimamente lasciato correggere dalla guerra nel suo modo di vedere la Germania. Come parlava nel maggio del 1914, così parlerebbe oggi e così parla. Quei popoli stranieri, che avevano creduto sul serio che il popolo tedesco fosse stato spinto alla guerra a viva forza dai suoi signori e desiderasse ardentemente di esserne ora affrancato con l'aiuto degli eserciti della civilizzazione, hanno dovuto ricredersi dopo i primi mesi del conflitto. Ormai sanno, ognuno di loro lo sa, che in questa guerra hanno a che fare con la Germania stessa, col suo popolo, con la nazione, e non già con qualche fantomatico 'signore' del paese. Un francese, ribelle allo spirito dominante della sua patria, disse ai suoi connazionali di stampo bourgeois che non capivano nulla di «quel popolo eroico». Un altro francese, l'ex-ministro signor Hanotaux,[1] parlò in un giornale di «quel terribile popolo» che «sognava il dominio del mondo»; e se con questa definizione fosse incorso in un errore, il suo errore sarebbe sempre più giustificabile di quello del tedesco civil-letterato che crede, con tutto l'ardore del suo talento, in un dominio straniero dei signori in Germania, sotto il quale, secondo lui, il popolo geme voluttuosamente e digrigna i denti; e siccome sa dare al suo scherno e al suo odio letterario un ritmo tanto appassionato, siamo portati a credergli quando afferma che a compiere le gesta di questa guerra è stato un popolo di asserviti masochisti. Un vero politico, cioè un politico cui sta un po' a cuore la realtà e che non considera la politica come oppio o una buona occasione per dare sfogo alla propria passione, il deputato democratico Konrad Haußmann,[2] ebbe a dichiarare in una rivista democratica: «*Non v'è traccia*, la minima traccia, di un contrasto fra l'esercito e il popolo nella Germania che tutti vogliono militarista. Il grigio dell'uniforme ha scacciato il classico vestito spezzato dei tedeschi ... Le prestazioni della riserva, della milizia territoriale arruolata in massa si affiancano degnamente, sia nella truppa, sia nei quadri degli ufficiali, a quelle degli effettivi schierati in prima linea». Questo è indubbiamente filisteismo, eppure è la

1. Gabriel Hanotaux (1853-1944), politico e storico francese, dal 1894 al 1898 ministro degli Esteri, dal 1897 membro dell'Académie Française.

2. Konrad Haußmann (1857-1922), deputato della sinistra liberale, poi segretario di Stato dal 3 ottobre al 9 novembre 1918 nel gabinetto del principe Max von Baden alla vigilia della caduta della monarchia.

verità; mentre gli inni del civil-letterato ostentano ricchezza di talento e di passione, ma rendono poco omaggio alla verità che nelle cose politiche, anche se non proprio nell'arte espressionistica, deve alla fin fine avere pur qualcosa in comune con la *realtà*. Comunque si sia comportata la nazione nei riguardi dei suoi signori, *non* sembra meritare quella 'rovina totale' che il letterato della civilizzazione non fu lontano dal prognosticare. Non sembra meritarla, visto che oggi mette in luce una forza di resistenza per la quale non bastano le spiegazioni meccanicistiche e di cui il mondo deve ancora imparare a meravigliarsi a dovere: un giorno gli si apriranno gli occhi; e qualunque piega prenda la guerra, non potrà certamente più comportare una sconfitta tedesca in un qualunque senso morale. Quale chiassata di piazza avrebbe potuto perorare, con maggior forza di convinzione di quella che oggi ha il comportamento di questo popolo, il suo diritto a partecipare al governo del mondo? Ma se la risata omerica per la beffa di Köpenick, se il nostro disappunto borghese per l'incidente di Saverne fossero stati «gli strati più profondi» che si possano «sommuovere» nel popolo tedesco, allora di profondo ci sarebbe meno assai di quanto si è creduto finora. Io penso che la politica non sia, in nessun caso, in grado di sommuovere gli strati più profondi di un *uomo*; ma quelli di un *popolo* vengono sommossi semmai da un travaglio fisico e spirituale decisivo come quello in corso, e non da un qualunque affare Zabern.

Non sento alcuna tentazione di formulare un'apologia dei capi politici della Germania, tanto più che non mi compete. Comunque, in fatto di giustizia credo di avere le carte più in regola di quelli che la reclamano a forza di politici urli di guerra. Io non credo che i nostri capi e signori siano stati inferiori *per umanità* a quelli dei popoli nemici, e non lo credo proprio perché si sono rivelati di tanto a loro inferiori invece *sul piano politico*, come ha dimostrato la tremenda situazione in cui venne a trovarsi la Germania nell'estate del 1914. Questo effettivo stato di inferiorità mi sembra inoltre assai verosimile già a priori: un popolo infatti ha in fondo i capi che 'merita', quelli che normalmente è capace di produrre; e per quanto questi anni di guerra possano avere 'politicizzato' il popolo tedesco, resta il fatto che fino al 1914 esso passava per un popolo di scarse attitudini politiche e non reagiva troppo a questa fama. I capi, penso, vanno considerati come gli esponenti di una collettività; biasimare loro vuol dire biasimare se stessi, e allora forse si farebbe

meglio a biasimare direttamente se stessi. Dopo aver fatto questo, si potrà far valere la scusante della politica estera maledettamente intricata e dei suoi compiti in cui, da quando siamo un Reich, ci troviamo ingolfati con tutta la nostra inesperienza. Si potrà allora sentirsi indotti a rendere sempre più operanti nei problemi della direzione del paese le innate virtù di capacità e di rendimento e a cercare metodi migliori e più sicuri di selezione per tutte le cariche responsabili dello Stato. E sarebbe cosa giusta e da senno; ma io detesto il metodo di buttare la colpa su qualcuno, di ostracizzarlo, detesto gli sproloqui dei politicanti e la loro mania di prendersela con i 'responsabili', quel criticare da piazza tanto di moda fra i popoli latini, il loro «Piove? Abbasso il governo!».[1] Può darsi che i capi della Germania abbiano accudito in modo assai riprovevole agli affari del Reich, che abbiano avuto ben poco tatto nel trattare gli stranieri e siano giunti a usare parole dannose, a compiere gesti dannosi e soprattutto a destare l'infausta impressione che la Germania fosse diventata sempre più grassa e vile, e non avrebbe accettato la guerra per nessun motivo se solo avesse saputo di trovarsi di fronte a una lega potente di nemici. Sono cose che si dicono, e saranno anche vere. Quel che conta però, ed è essenziale, è il fatto che hanno guidato la Germania, quanto alla direzione e alla mèta, giusto come voleva essere guidata, cioè sulla via *imperiale*, che doveva per forza – a meno che non l'avesse tracciata un nuovo, potenziato Bismarck, e forse anche in tal caso – portare all'urto con i detentori di 'antichi diritti'. Sarebbe sciocco farsi delle illusioni sulla precisa carica di aggressività accumulata nel desiderio della nazione di lasciarsi guidare su quella via. Quell'aggressività non si deve negare; non si può fare come se il popolo tedesco non avesse desiderato di meglio che coltivare i suoi cavoli, soddisfatto in poco spazio; né si devono scrivere cose come questa che mi è capitato di leggere testualmente: il sentimento dominante del popolo tedesco all'inizio del conflitto è stato quello di «terrore di fronte alle imminenti atrocità». Noi sappiamo che non fu così, e quello che avvenne dopo la sciagura di Echterdingen ne diede una valida prova.[2] L'indescrivibile insorgere di tutti nell'estate

1. L'espressione è in italiano nell'originale.

2. Nel 1908 a Echterdingen andò distrutto uno Zeppelin, orgoglio e simbolo dell'èra guglielmina. Fu lanciata una sottoscrizione nazionale che fruttò sei milioni di marchi, decisivi per la fondazione della Luftschiffbau Zeppelin GmbH. Friedrichshafen.

del 1914 fu l'insorgere della fede, della dedizione sconfinata... Travaglio? Fu, certo, il pathos di quel momento. Ma il travaglio [come abbiamo già fatto capire al signor Rolland] [1] non è né arida 'necessité' né la temerarietà dei desperados; travaglio è la parola solenne che indica un patire *creativo* in cui i sentimenti della difesa si mescolano spesso a quelli dell'offensiva. Non si solleva così un popolo intero, non corre la sua gioventù, in massa, a impugnare le armi ancor prima di essere chiamata, se questo popolo vuole veramente e solamente la pace, se è soltanto sedotto e istigato da volpigni 'signori' a un'impresa ingiusta e malvagia. Il popolo universale dello spirito, carico di una forza fisica prorompente, si era lungamente abbeverato alla fonte dell'ambizione; voleva diventare un popolo di statura mondiale, se così Dio aveva destinato, *il* popolo di statura mondiale, ma come realtà di fatto, e diventarlo ricorrendo, se necessario – e così era evidentemente –, a un'azione violenta di rottura. Non avevano avuto già Spagna, Francia e Inghilterra la loro ora mondiale ed esaltante? Quando fu scatenata la guerra, la Germania credette ardentemente che fosse venuta l'ora sua, l'ora della prova e della grandezza. Mentisce chi oggi non vuole prenderne atto e va ciarlando di «terrore di fronte alle imminenti atrocità». Il popolo tedesco, *in quanto* popolo improntato all'eroismo, disposto a prendere la colpa su di sé e alieno da ogni sornioneria morale, non ha piagnucolato per quello che gli hanno fatto i nemici della sua vita, spietati fino in fondo; ma nemmeno ha dubitato del suo diritto, impostogli dalla necessità, di ricorrere a mezzi rivoluzionari, ha approvato, anzi più che approvato l'uso di tali mezzi. Ha così approvato l'entrata delle sue truppe nel Belgio, e non ha avuto nulla da eccepire in proposito se non l'accenno del cancelliere all'ingiustizia che si perpetrava.[2] Ha approvato anche l'annientamento di quel simbolo spavaldo del predominio inglese sui mari e di una civilizzazione ancor sempre ricca di agi che fu il transatlantico di lusso *Lusitania*,[3] e ha tenuto testa alle imprecazioni universali dell'ipocrisia umanitaria.

1. Si veda sopra, p. 191 e nota.

2. Si veda sopra, p. 166 e nota.

3. Il *Lusitania* fu silurato dal sottomarino tedesco *U 20* il 7 maggio 1915 vicino alla costa meridionale irlandese; esplose e affondò provocando quasi 1200 vittime, tra cui 120 americani. La protesta americana che ne seguì provocò la limitazione da parte tedesca della guerra sottomarina, del tutto cessata nelle acque inglesi nel settembre 1915, ma ripresa nel febbraio dell'anno successivo.

Ma la guerra sottomarina indiscriminata, l'ha non solo approvata, l'ha auspicata a gran voce, contrastando fino a forme di aperta ribellione i suoi capi che esitavano a porla in atto. All'ortodossia democratica dei nemici, per la quale 'il popolo' deve essere per forza sempre 'buono', e alla loro scaltrezza politica si addice distinguere tra il buon popolo tedesco e i suoi abominevoli 'signori'; non a noi. E qualunque piega possa assumere la guerra, addossiamoci la parte tedesca di 'colpa' in questo conflitto, la prenda ognuno sulle spalle, a eccezione semmai di una masnada sparuta di pacifisti e santoni della letteratura, e non mettiamoci a cercare i capri espiatori nei primi funzionari che càpitano.

A prescindere dalla sua seduzione estetica, il quadro a tinte forti che della psicologia dei 'signori' tedeschi abbozza il civil-letterato presenta zone indubbiamente oscure e qualche contraddizione. Per quarant'anni essi non hanno osato nulla, non hanno cioè fatto sul serio con la guerra; imbastendo le crisi internazionali, sono arrivati semmai a minacciarla, a metter la paura addosso al popolo, quei furbastri, per tenerlo sotto con più comodo. Questo era quanto ci capitava di leggere prima della guerra. Pure, appena fu scoppiata, si incominciò a dire che erano stati loro a tramarla, e sempre allo stesso scopo: giacché si dava per certo che mai e poi mai signori della loro specie, vale a dire carnefici della democrazia, si sarebbero imbarcati in una guerra che non avessero prima architettata loro stessi allo scopo di opprimere il proprio popolo.[1] Architettata, ma come? E nel momento poi meno propizio, nelle circostanze più infelici? Dopo avere per decenni rinunciato alle occasioni che si erano andate offrendo e che avrebbero permesso loro di condurre la guerra in un'atmosfera ben più favorevole, come guerra 'preventiva' per davvero? Si sarebbero buttati in un'impresa arrischiata proprio quando aveva assunto proporzioni enormi, mentre l'avrebbero schivata nei momenti in cui sembrava che avessero già in tasca la felice riuscita? E se ora la faccenda andasse invece male, che ne sarebbe di loro e della loro tirannide? E che ne sarebbe anche nel caso che la Germania uscisse vincitrice? Come facevano a credere di soggiogare meglio il popolo grazie a una guerra vittoriosa? Quale strato della nazione trarrebbe il vantaggio maggio-

1. Qui Thomas Mann riporta liberamente quanto dice Heinrich, nell'autunno del 1915, nel saggio su *Zola* (cfr. in «DwB», p. 1374, solo in parte in *EC*, p. 229).

re da una vittoria tedesca, quale mai se non quello che, in senso stretto, si definisce 'popolo', gli operai tedeschi? È soggiogare la gente, quando la si eleva, la si fa partecipe delle ricchezze, si sveglia il suo interesse per lo Stato? Non avrebbero dunque visto i 'signori' ciò che ho visto perfino io con i miei occhi per nulla esercitati agli orizzonti politici, che cioè una guerra di popolo come questa deve immancabilmente e incondizionatamente – e addirittura a prescindere dal suo esito – portare alla democrazia? Ma allora quei 'signori' non erano soltanto canaglie bensì anche minchioni, minchioni da non dirsi!

Ma siano stati stolti o scaltri, o magari l'uno e l'altro: come facevano a non architettare la guerra, se erano, soltanto loro, preparati così odiosamente al macello? Il civil-letterato ci ha descritto intanto il nemico francese, che a lui importa più di tutti, in quelle sue brutte condizioni che «all'inizio della guerra erano peculiari dei nemici della Germania e note ai giornali tedeschi»: con la logora uniforme di pace, il cinturone da cui penzolava la baionetta, le scarpe di vernice sfondate.[1] E mentre lui, il politico, all'improvviso spinge il fattore umano-individuale avanti a quello politico, fa in modo che il sangue del pacifico Jean Bonhomme del 'Café Voltaire' di paese melodrammaticamente sussurri al suo assassino: «Ho odiato te e i tuoi compatrioti molto meno di quel tizio che mi voleva soffiare l'amica».[2] Alla stessa precisa maniera avrebbe potuto far sussurrare al 'nemico' il sangue di un contadino tedesco disteso in mezzo al fango. Ma preferisce il contrario, in onore del 'Café Voltaire'. È proprio di buon gusto abusare così lacrimosamente dell'innocenza del singolo, anzi proprio di quella del 'nemico', quando è in gioco la vita dei popoli? «È un fatto provato» disse il procuratore generale olandese nella sua arringa contro il redattore del «Telegraaf» «che le spese militari dell'Intesa, prima della guerra, superavano quelle delle potenze centrali». Se le cose stavano così, dove sono andati a finire quei soldi, visto che al povero Jean Bonhomme è toccato portare le scarpe sfondate da far tenerezza? Che ne è stato dell'«Archiprèt» sbraitato col megafono a ogni occasione dal grande 'Café Voltaire' fino all'altra sponda del Reno? E tutto quel giubilo guerriero per il vantaggio della Francia nel campo dell'aeronautica «che era noto ai giornali francesi», e il rin-

1. Cfr. H. Mann, *Der Europäer*, in *EC*, p. 560.
2. *Loc. cit.*

novato spirito offensivo? E l'Austria, allo scoppio della guerra, si vide o no di fronte alla tremenda superiorità numerica della Russia? Doveva o no la Germania tollerare l'invasione della Prussia Orientale? Se si era preparata bene, era perché i compiti che avrebbe dovuto affrontare in caso di guerra le avevano dato motivi sufficienti per premunirsi. Alla fine del 1916 i suoi eserciti sui diversi teatri di guerra sostenevano un fronte di 1800 chilometri, i francesi uno di 600, gli inglesi uno di 250 chilometri. Preparazione! Se è francese dire: «On n'est pas prêt et on se bat tout de même», che colpa ne abbiamo noi? Così fu anche nel 1870; solo che questa volta avete avuto tempo, molto tempo, per adeguarvi alle esigenze della situazione, delle quali chiunque si era fatta un'idea perlomeno molto retrograda. Era forse adeguata la preparazione tedesca? Aveva provveduto a estendersi alle colonie? Non ha fallito clamorosamente e più di una volta nella stessa Europa? Tutti erano preparati a una guerra, e con ampiezza di mezzi. Ma a una guerra come *questa* nessuno era preparato, il problema è tutto qui; e se poi venne, è proprio per il fatto che tutti si ritenevano pronti a combatterla.

Nell'anno 1875 Theodor Mommsen, uno studioso liberale nel senso più alto, nobile rappresentante del pensiero tedesco, tenne, commemorando la fondazione dell'Università di Berlino nella sua qualità di rettore di quell'ateneo, un'orazione che conteneva le seguenti frasi: «Sappiamo pure che per primo il Kaiser, ma al pari di lui qualunque statista tedesco, nutre il desiderio che alla Germania vengano risparmiate ulteriori vittorie. Lo nutre, anzi, e lo condivide indubbiamente con maggiore decisione proprio chi ha maggior influsso sull'andamento delle cose e, per conseguenza, modo migliore di vederle; tanto più seriamente egli si adopera per combattere ogni accenno di animosità, anche se altrimenti fin troppo giustificata, per evitare ogni abuso, anche solo tentato, della posizione di potere appena conquistata, e per mettere in gioco tutto, tranne la giustizia e l'onore della nazione, onde creare un'atmosfera di pace duratura ... Quando una nazione come la nostra espone il fior fiore della propria gioventù accademica ai pericoli della guerra nella stessa misura – perfino in misura maggiore quando si considerino anche i giovani ufficiali – in cui vi espone la parte meno colta, quando in ogni guerra accompagna di necessità alla tomba una parte di quella fiorente gioventù, bisogna vedere nella portata tremenda della posta un moni-

to a stare lontani dal gioco della guerra, un monito che nessuno statista tedesco, e per primo nessun sovrano di Germania, ignorerà né potrà ignorare. Guerre sul tipo di quelle condotte dall'ultimo imperatore francese in terre lontane e poi contro di noi – iniziate per capriccio e spesso ancora per capriccio cessate – *sono di certo formalmente legali, secondo il nostro ordinamento statale, tuttavia in realtà sono impossibili* ... È successo sotto la dinastia dei Hohenzollern – successo con grave danno della nazione – *che non siano state condotte guerre necessarie*; mai però un Hohenzoller condusse, né mai può condurre, una guerra non necessaria».[1]

Già, i signori tedeschi: che razza sanguinaria di cani da preda! Avete orecchio per cogliere i toni e i semitoni di una voce? Volete qui ora sentire come ulula qualcuno di questi cagnacci? «Al nostro popolo,» scrisse, a capo d'anno del 1915, il comandante generale del commissariato e poi ministro della Guerra von Stein[2] «al nostro popolo non avrebbero giovato vittorie rapide e facili. Gli eccessi venuti fuori dopo il buon esito delle campagne negli anni 1870/71 sarebbero riaffiorati con accenti ancora più drastici. Da quel momento l'enorme progresso ha provocato uno sbilancio maggiore verso i beni materiali. L'equilibrio fra le risorse materiali e quelle dello spirito non era ancora stato raggiunto». Che miserabile latrato è mai questa voce, così pervasa dalla brama di infliggerci umiliazioni per tutta la vita. Zitti, ecco ululare la seconda voce. L'anno scorso andò sui giornali una lettera che Moltke,[3] un signore senza dubbio, aveva mandata all'editore di una rivista. «Ero consapevole» vi si leggeva «della più seria necessità di un rinnovamento della nostra vita spirituale già molto tempo prima che questa guerra mettesse il nostro popolo sulla bilancia dell'evoluzione mondiale, e ho sperato con tutta l'anima che si sarebbe dimostrato degno dell'alto compito che gli è stato conferito dalla sua posizione di guida nel mondo. Qui si tratta di armi spirituali, le uniche con cui si può piegare il futuro. Nell'anima del nostro popolo c'è un tesoro di fede immenso, anelante verso l'alto. Lungamente era rimasto sepolto sotto lo spesso strato della vita materiale, ma lo squarciò quando la

1. Theodor Mommsen, *Rede zur Gedächtnisfeier der Universität am 3.8.1875*, in *Reden und Aufsätze*, Weidmann, Berlin, 1905, pp. 29-30.

2. Hermann von Stein (1854-1927), generale prussiano, fu ministro della Guerra dall'ottobre del 1916 all'ottobre del 1918.

3. Helmuth von Moltke (1848-1916), nipote del vincitore di Sedan, fu capo di Stato Maggiore dal 1906 al settembre del 1914.

guerra venne a spazzar via ogni aspetto esteriore della vita col gran vento ideale dell'amor di patria che irruppe in tutti i cuori ... Divisi in classi, frazionati in partiti, quasi non ci conoscevamo prima della guerra. Le sbarre che l'egoismo del singolo aveva posto fra noi, ora le vogliamo rompere, accostando ogni uomo all'altro. *Decisivo sarà aiutare la nobiltà dell'animo nostro a vincere lo spirito del lucro* ... Presto noi non saremo più, ma il nostro popolo deve addentrarsi nei secoli futuri, deve vivere mirando *verso l'alto* ... ».

È la voce rude di Gianettino Doria,[1] uno sguardo nel complesso mentale atavico di uno di quei prepotenti, cultori sistematici del terrore, da cui il cittadino ha subìto «umiliazioni per tutta la vita». Ma non si vede subito che questo cavaliere, uomo di sciabola, parla lo stesso linguaggio della formazione interiore, della Humanität tedesco-borghese? «Vivere mirando verso l'alto ... Aiutare la nobiltà dell'animo nostro a vincere lo spirito del lucro ...». Da quale altro paese abbiamo sentito proclamare simili mete alla guerra? Forse dall'Inghilterra, dove la morale dei signori, il diritto dei signori, l'orgoglio dei signori stanno *in coabitazione* con la democrazia? Gli scopi della guerra per quel nostro signore non sono di immediata politica della concorrenza e certo suoneranno estranei all'orecchio del bourgeois imperialista. Quel cavaliere è una figura all'antica – appunto perché è cavaliere. Ma se anche egli idealizza sui suoi modelli antiquati il significato e gli scopi di questa guerra, che in misura preminente è guerra di concorrenza borghese, non mancano motivi per credere che le persone del suo stampo siano poco d'accordo con l'impronta esteriore che la conduzione di una guerra ha assunto di recente. Un industriale della chimica informa un consesso di militari di alto grado che è stato scoperto un nuovo tipo di gas di vasta azione distruttrice. Fa qualche esperimento dimostrativo, descrive e raccomanda in una rapida esposizione gli effetti sterminatori del suo ozono... Uno degli ufficiali ascoltandolo ha storto un po' la bocca; a un certo punto gira sui tacchi, va in un angolo della stanza, poi torna indietro e dice: «In fondo, però, è mostruoso. Qui, in fondo, si passa il segno ... come strumento di guerra... io non so proprio...». Il chimico alza le spalle: «Be', se Sua Eccellenza desidera che noi producia-

1. «Gianettino Doria, nipote di Andrea ... Un uomo di 26 anni. Rude e urtante nel parlare, nei movimenti e nelle maniere. Rustico e orgoglioso» (didascalia di Schiller per Gianettino Doria in *Die Verschwörung des Fiesco zu Genua*, 1783).

mo gas *innocuo*, possiamo anche farlo...». E subito le risate di approvazione degli altri...

È vero dunque, sono a volte antiquati, i signori. Per un'altra parte sono di un'accondiscendenza verso il moderno che arriva fino alla debolezza. Quando il signor Delbrück, poi insignito del titolo nobiliare ereditario, lasciò il servizio di Stato,[1] la stampa conservatrice gli rimproverò di non essersi preso affatto a cuore i problemi dell'agricoltura e di avere manifestato tendenze sempre più radicali in fatto di politica sociale; nella sua ripugnanza per ogni legge straordinaria in difesa di quegli operai disposti a lavorare in ogni caso, era arrivato al punto da respingere la proposta di proibire il picchettaggio in caso di sciopero. Che governo di signori e di sciabole era mai quello! In piena guerra sembrava che il popolo tedesco volesse sentirne gli effetti più di quanto gli veniva concesso. Infatti, quando il dottor von Bethmann-Hollweg mise fuori campo Tirpitz con tutto il suo partito di ferro, la cosa non piacque alla maggior parte della gente;[2] e resta sempre singolare il fatto che, mentre in Francia, sotto Briand, l'uomo della destra, una stampa del tipo della «Action Française» veniva coccolata in alto loco, da noi invece ci fu chi lamentò che fosse la stampa della sinistra liberale, di tendenza occidentale e internazionale, a essere favorita dai censori a scapito di quella nazional-conservatrice. Altri potrà verificare la validità di tali proteste. Certo è che l'eminenza grigia della cultura borghese in Germania, la «Frankfurter Zeitung», invano cercò di smentire di essere, per la pubblica opinione, l'organo *ufficioso del governo*. Il lealismo

1. Clemens von Delbrück (1856-1921), dal 1905 ministro prussiano per il Commercio e l'Industria; continuò la politica sociale dello Stato. Dal 1909 al 1916 segretario di Stato agli Interni e vice cancelliere del Reich. Nel 1924 pubblicò *Die wirtschaftliche Mobilmachung in Deutschland 1914*.

2. «Bethmann-Hollweg non desiderava alcun nuovo nemico e meno di tutto l'ostilità degli Stati Uniti. Contro la prudenza di Bethmann si scalmanava l'ammiragliato condotto da Tirpitz, il solerte ministro della Flotta; si scalmanarono presto gli stessi circoli di persone da cui prendeva origine il 'Movimento per gli scopi di guerra', industriali, professori, politicanti, facitori di progetti pangermanici ... Per due anni Bethmann resistette. Sapeva come fossero esagerate le promesse di chi aveva fiducia nel sottomarino ... Se la Germania avesse ricorso a tali mezzi, egli diceva, allora "il mondo intero la colpirebbe come un cane rabbioso ...". Fu in seguito a queste discussioni che l'ammiraglio Tirpitz dette le sue dimissioni: un trionfo tardivo, sterile, dell'autorità civile» (Golo Mann, *Storia della Germania moderna 1789-1958*, trad. it. di Marie-Louise Rotsaert Neppi Modona con la collaborazione di Simonetta Sanna Gallizioli, Garzanti, Milano, 1978, 2ª ediz. 1981, p. 393).

degli inglesi registrò il fatto che Bertrand Russell, un dotto che all'inizio della guerra si oppose alla campagna denigratoria sulle atrocità dei tedeschi, non solo si vide negare il passaporto per l'America, ma togliere anche la sua cattedra a Cambridge,[1] mentre il pacifista e cristiano professor Foerster continuò a godere la sua piena libertà di movimenti e di insegnamento.

Così, detto per inciso, stavano le cose in Germania sotto il regime dispotico dei militari e dei Junker durante la guerra. E come stavano prima? Io non voglio parlare della situazione sociale, dove comunque, a quanto ho sentito dire, l'istruzione e il benessere del popolo sarebbero stati, in confronto ad altri settori, incrementati con decoro. Ma le arti, le scienze, in Germania, erano stese a terra imbavagliate? Sibilava la frusta sulle audacie dello spirito? O mio tremendo risveglio! Io, che mi illudevo di avere la pelle delicata, di essere molto sensibile e bisognoso di libertà, sono arrivato a quarant'anni in Germania senza sapere, senza accorgermi di essere un misero schiavo languente sotto il pugno dei 'signori'. Vivevo, certo, in un paese dove poteva uscire, senza persecuzioni né contestazioni, un libro che finisce con queste parole: «Io dichiaro che il cristianesimo è l'unica perpetua macchia di disonore dell'umanità».[2] Un paese così a me pareva *libero*...

«L'unica perpetua macchia di disonore dell'umanità». Conoscete questa voce, lo stile, il gesto, l'orribile accento? Riconoscete tutto questo? In verità è divenuto tanto nostro quotidiano e vital nutrimento, e il nostro orecchio si è fatto tanto ottuso a forza di sentirlo, che ormai quasi non stupisce che la prima volta abbia potuto esser detto in un paese non libero e nemico dello spirito. Certo allora, all'origine, quella sulfurea maledizione d'inferno venne scagliata con la forza di una passione altissima, spirituale fino all'astrazione, impegnata in una lotta titanica contro una legge morale che doveva essere abbandonata al dispregio dello spirito in quanto limitava, anzi rinnegava la vita. Alla sublimità di tale oggetto e della sua sfera corrispondeva quella, tremenda e insieme estatica, del pathos polemico, l'orribile violenza di un accento non più soltanto critico ma religioso nel suo maledire.

1. Russell era *lecturer* a Cambridge dal 1910. Nel 1916 perse il posto e finì in prigione per istigazione alla renitenza al servizio militare.
2. F. Nietzsche, *Der Antichrist*, 62, in *WS*, vol. II, p. 1235.

Corrispondeva altresì a uno stato d'animo personale di una tensione e un turbamento estremi e terribili, all'ultimo atto di una tragedia nobilissima e capace davvero di «suscitare angoscia e compassione», in cui già si avvertiva il cachinno tipico della megalomania clinica subito seguita dal collasso psichico, dalle tenebre irrompenti della pazzia. Da allora abbiamo veduto e vissuto lo sfruttamento in chiave democratica di questo tardo stile nietzscheano a uso letterario, anzi a uso politico giornaliero. Critica dionisiaca... Non ne abbiamo di già parlato? Non abbiamo già fatto notare che il nostro civil-letterato ha attinto, sul piano formale, anche se non su quello pratico, molto più dal Nietzsche tardo, ormai *divenuto grottesco e fanatico*, che da quello giovane, il quale trovava che «chiunque sostenga con la violenza, di parole o di fatti, una qualunque opinione, è da considerarsi un nemico della nostra cultura attuale o per lo meno un retrogrado»?[1]

È caratteristico dello sviluppo tecnico-spirituale che un talento di natura mimetica e semplice rielaboratore di materia non sua si tenga di preferenza alle opere tarde, perfino dell'età senile, dei grandi maestri, come se gli estremi risultati di una parabola creatrice fossero in fondo decisivi per l'evoluzione in grande stile, e come se non fosse invece un gioco un po' infantile quello di un artista che agli inizi del suo cammino individuale si esprime col linguaggio di una stagione molto avanzata della vita solo perché gli sembra che esso rappresenti il punto più alto di quella parabola. Così c'è chi a vent'anni si è provato a imitare l'ultima musica da camera di Beethoven; così fu lo stile del più tardo Ibsen e di Wagner vegliardo a dare l'impronta al loro tempo; e così non ha poi fatto scuola tanto il Nietzsche degli anni giovanili, né quello maturo, quanto l'ultimo, i cui mezzi e accenti stilistici non avevano solo la sfumatura propria dell'età avanzata, bensì la demoniaca fosforescenza del decadimento, e corrispondevano a una fase psichica di poco precedente la pazzia.

Non è certo poco quello che il nostro letterato politico ha imparato da Nietzsche. Overbeck chiamò quel suo grande amico, confrontandolo con Pascal e Schopenhauer, un *retore* nel senso negativo della parola.[2] È vero: una vigorosa inten-

1. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, IX, 633, in *WS*, vol. I, p. 727.

2. Cfr. C.A. Bernoulli, *Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche*, cit., vol. I, p. 133.

sificazione, anzi, tutto sommato, addirittura la legittimazione dell'elemento prosaico-retorico in Germania è proprio opera di Nietzsche; tale elemento è parso a noi una delle componenti di fondo della democrazia, e vediamo bene che la retorica di Nietzsche è semmai il punto in cui il letterato occidental-politico viene a contatto con la vita spirituale tedesca. Utilizzabile sul piano politico era inoltre la geniale tendenza di Nietzsche alla *satira* (non è forse satira il meglio dello *Zarathustra*?), ma più di tutto una cosa a essa strettamente collegata, cioè il suo stile *caricaturale* in psychologicis, maturato coll'andar del tempo: il critico Nietzsche finì col diventare un caricaturista perfetto e un virtuoso del grottesco; la sua analisi psicologica del cristianesimo, di Wagner, del germanesimo, tanto per fare qualche esempio, era la psicologia grottesca e pagliaccesca del fanatico, e proprio da quella la nostra critica politico-letteraria ha derivato il lazzo e la scurrilità tremenda del suo accento. Il cristianesimo era, in fin dei conti, «l'unica perpetua macchia di disonore dell'umanità» – e quanto manca che il civil-letterato scagli la stessa condanna contro la Germania o almeno contro il regime dei signori tedeschi? Difficilmente ci avrebbe rivelato che noi abbiamo «subìto le loro umiliazioni per tutta la vita», se il critico del Nuovo Testamento non si fosse prima autodefinito un «attentatore a due millenni di natura snaturata e di oltraggiata umanità».[1]

C'è forse qualcosa di più insopportabile del pathos titanico trasposto e sperperato in chiave democratica? Il linguaggio teso e tormentato di uno spirito che si inarca nello sforzo immane di abbattere e riedificare i più alti valori dell'uomo – adibito invece a bassi servizi di critica politica, sprecato per una passione bene addestrata da uno stato d'animo già perfettamente scontato e a scopo democratico-agitatorio! In verità il fanatismo, il lavorio caricaturale e grottesco, esercitato nella critica dal profeta politico, non può destare alcuna preoccupazione per la salute dell'anima sua: non è un sintomo di quella eccentricità, di quella ipertensione vera e martoriata che prepara il collasso. Dietro a quella esagitazione non c'è la follia, a dire il vero non c'è proprio nulla, se si eccettua una compiacenza del tutto irresponsabile per i propri gesti. Un sobrio stato di mente si concilia benissimo con questi eroici furori, con uno stile critico-grottesco che non è ruinosa passione bensì semplice esercizio letterario e

1. F. Nietzsche, *Ecce homo*, in *WS*, vol. II, p. 1111.

che permette di vivere con successo e con sollazzo. Lo zarismo e il regime poliziesco di Russia erano comunque una cosa ben diversa dal regime dei nostri 'signori', e Dostoevskij aveva *sofferto* davvero. Eppure non è uscita mai dalle sue labbra o dalla sua penna una parola contro il governo, né tanto meno ha mai disperato della Russia. Ma quali pene ha sofferto il letterato tedesco a causa della politica e in che cosa lo ha danneggiato la 'situazione' tedesca? Quando egli ci invitava alle sue orge erotico-cerebrali, lo sbirro rimase a rispettosa distanza. Senza che gli torcessero un capello, senza rischiare nulla, senza avere nemmeno da pensare a una qualche Siberia, il politico ha diffuso i suoi manifesti radicali a favore della repubblica, del suo ideale di verità, e per giunta usa contro il Reich, il potere e i 'signori' il linguaggio che Nietzsche usò contro il cristianesimo.

È una cosa ridicola; né la rende meno ridicola il fatto che la maggior parte dei tedeschi non si è data gran pena per quei manifesti. Ma se sul piano pratico non sono stati presi sul serio, bensì come compiacenze e stravaganze d'artista, è cosa davvero imperdonabile? Se per quarantacinque anni avessimo avuto mandati d'arresto, lits de justice, la Bastiglia il Parco dei cervi,[1] una corte parassitaria, un popolo esausto nello spirito e nel fisico, insomma tutti i bei soprusi del regime dei Borboni, la disperazione del civil-letterato per quello che la nazione ha dovuto «subire» dai suoi signori non avrebbe potuto ribollire di un'ira più tremenda. *Quando* però, come ebbe già allora a garantirci, la misura sarà colma quando la pazienza perfino di questo torpido popolo sarà esaurita ed esso si farà avanti per la resa dei conti coi 'signori': allora il processo sarà cosa mai vista e tremenda.[2] Io non ci credo. La storia e i suoi esegeti ci insegnano che il furore e il terrore di una rivoluzione rispondono sempre esattamente alla misura di terrore raggiunta dal malgoverno che ha finito per provocarli. Tutti gli errori e i parossismi della Grande Rivoluzione, l'infantile inettitudine dell'assemblea 'costituente', le balordaggini teoriche e i delitti pratici di

1. Di tutta la leggenda scandalosa intorno al piccolo edificio che prese nome dal 'Parc-aux-cerfs' in cui era situato, resta storicamente certo che esso ospitava una riserva o pensione di ragazze, comprate da famiglie accomodanti e tenute disponibili per i piaceri di Luigi XV e della sua corte. Fu più o meno tollerato dalle amanti ufficiali, esclusa la Du Barry, sicché il buon sovrano lo fece chiudere e vendere nel 1771.

2. Cfr. H. Mann, *Der Bauer in der Touraine,* in *Macht und Mensch,* ed. cit., p. 249.

cui si caricò il regime dei letterati e dei filantropi furono le conseguenze necessarie per una nazione infinitamente minorenne in politica, corrisposero alla situazione spirituale di un popolo che l'oppressione aveva reso ignorante e crudele. Immaginiamo che in Germania, oggi o domani, si verifichi un mutamento delle strutture costituzionali che avesse l'ampiezza e anche gli aspetti esterni di una rivoluzione: bene, io non credo che le tremende minacce del civil-letterato diventerebbero realtà; credo invece che al suo sguardo rapito in visioni di annegamenti, fucilazioni, ghigliottinamenti, teste infilzate alle picche e simili orge della ragione, si offrirebbe il quadro di un popolo che è ben preparato alle nuove libertà da quelle antiche che già possiede e poco esposto al pericolo di finire nelle mani dei teorici, dei rivenditori di chincaglierie radicali, dei presuntuosi, dei maestrucoli della rivoluzione, dei pretastri della libertà, dei demo-inquisitori e organizzatori di mascherate filantropiche.

Vero è dunque che quell'arte oratoria non ha avuto grandi effetti, è stata presa come 'fine a se stessa', come uno sfogo del temperamento, come l'art pour l'art politico; non è stato trovato alcun preciso rapporto fra quel fenomeno e la realtà: per esempio, si è potuto accertare che un 'governo della sciabola' c'è stato, a volte, in Francia, mai in Germania. Non si sapeva dapprima che il civil-letterato tedesco, quando parlava di governo della sciabola, di schiavitù tedesca, di misera sudditanza, di umiliazioni subite per tutta la vita, altro non aveva fatto che esprimere l'opinione della democrazia mondiale sulla Germania, opinione che era ed è tuttora anche la sua. Questo si venne a sapere solo allo scoppio della guerra, quando cioè la stampa liberale di tutti i continenti ripeté più o meno testualmente quel che costui aveva sempre detto; e fu allora che, ovviamente, bisognò mettersi sulle difese. Io posso constatare che qualunque esame di coscienza dei tedeschi, la consapevolezza soggettiva della nazione, la reale situazione interna smentivano in modo assoluto quelle declamazioni. Allora io non feci affidamento solo su me stesso: in fondo poteva sempre darsi che fossi stato di pelle dura e disattento. Ho fatto le mie ricerche, mi sono guardato bene intorno, con gente autorizzata a dare un giudizio – anche gente di ferme idee radicali –, di cui avevo ragione di fidarmi, da cui chiunque avrebbe da imparare senza danno. I loro giudizi, in assoluto contrasto col furore del nostro letterato, rivelarono un'identità di vedute che doveva pur significare qualcosa. «Noi non permettiamo che

venga oltraggiata la casa comoda, pulita, sicura e ordinata della patria nostra *in cui noi siamo più liberi di quasi tutti i popoli cosiddetti democratici* ...». In tal modo si espresse Oppenheimer,[1] uno studioso solitamente scomodo, intestato per esempio a far piazza pulita della grande proprietà fondiaria (è stato lui a mettere in corsivo quelle parole). Da tutte le parti veniva come un'eco la stessa risposta. «La libertà personale, la dignità dell'uomo non soffre mai offesa in mezzo a noi», «La libertà dei cittadini è protetta da ogni arbitrio degli organi statali quanto e anche meglio che in altri paesi», «Tutto quel che si va ciarlando sul militarismo tedesco dispotico, nemico della cultura e dei problemi sociali, sono chiacchiere di gente che non ha o non vuole avere la minima conoscenza della nostra situazione interna», «Un popolo libero e orgoglioso, *che si sente portato in alto dalle grandi forze dell'avvenire* ...». Che tutto questo sia il più madornale inganno fatto a se stessi? No, perché questo senso di libertà, di forza e di futuro si è pur già *concretato* in imprese gigantesche e confermato in una vittoria che, ripetiamo, non potrà mai più, in un certo qual senso superiore, trasformarsi in una sconfitta. E dovunque, tanto fra chi è nella mischia quanto fra chi ne è fuori, una qualche chiara intelligenza abbia guardato in faccia le cose, dovunque l'istinto storico si sia fatto sentire, è stato intuito o pienamente riconosciuto, fosse con gioia o con apprensione e cattiva coscienza, il carattere tedesco: carattere di pioniere e di condottiero, servile assolutamente no e in certo modo carico di futuro.

Dallo scoppio delle ostilità non si è mai dubitato che la Germania abbia contro di sé tutto il liberalismo mondiale, il quale sconsideratamente scambia se stesso col progresso mondiale, e che invece un appoggio morale le venga soltanto dalle forze conservatrici. Ma questo luogo comune fu un fenomeno quanto mai aberrante e pieno di malintesi che in fondo stava a dimostrare soltanto la vacuità della terminologia politica. Georg Brandes, che era stato sempre un uomo liberale ma soprattutto un uomo *libero*, pubblicò in Germania, in piena guerra, uno scritto intitolato *Ricordi berlinesi*, dove, fra l'altro, raccontava: «Quando Bismarck ruppe in maniera definitiva coi 'princìpi di Manchester', il modo co-

1. Franz Oppenheimer (1864-1943), economista e sociologo berlinese, professore a Francoforte, social-liberale. Opere principali: *Großgrundeigentum und soziale Frage* (1898), *Theorie der reinen und politischen Ökonomie* (1910), *Wert und Kapitalprofit* (1916) e, soprattutto, il *System der Soziologie* (4 voll., 1922-1929).

me i liberi pensanti gli facevano guerra mi parve così dissennato che, quattro anni dopo essermi stabilito in Germania, pubblicai un articolo intitolato *Gli oppositori del socialismo di Stato* nel quale, pur con forti riserve, dovetti dare in fondo ragione a lui. Dicevo fra l'altro: "Sarebbe rigido dottrinarismo se nel conflitto politico-economico si volesse definire come reazionario in senso assoluto il governo solo guardando al modo come si comporta nei confronti della reazione religiosa o si appiglia a vecchi pregiudizi di schiatta e di ceti sociali, e credere che in questo caso l'atteggiarsi a progressista significhi vero progresso. Invece è l'opposto. Questa volta è Bismarck che rappresenta la posizione moderna o, più esattamente, la trasformazione, soprattutto il senso dell'iniziativa e dell'azzardo geniale, mentre i partitanti del progresso rappresentano il conservatorismo povero di idee e di frutti"».[1] Non a caso quel sapido vecchio pubblicò allora quel suo pungente aneddoto su una rivista tedesca. Voleva dire così che neppure in questa guerra atteggiarsi a progressista significa progresso; voleva far capire da che parte in realtà si trovino la «posizione moderna», la «trasformazione», l'«iniziativa», l'«azzardo geniale», e da che parte invece il «conservatorismo povero di frutti»; e veramente, se il liberalismo mondiale (la 'civilizzazione') rappresentasse ancora il progresso, avesse il futuro dalla sua, non avrebbe dalla sua il mondo intero e non starebbe penetrando fino in mezzo ai selvaggi che già esultano per la 'libertà'. Quale che sia oggi (maggio 1917) la forza di resistenza spirituale della Germania, resta fermo che già nel 1914 essa aveva capito che la fede nelle idee occidentali come idee-guida, rivoluzionarie e vittoriose, era infondata; anzi essa era tutta animata dalla convinzione che progresso, modernità, giovinezza, genio, novità fossero dalla parte dei tedeschi, che, confrontato al conservatorismo dei 'princìpi immortali', il *suo* conservatorismo spirituale significasse qualcosa di veramente rivoluzionario.

Questa convinzione si è concretata, l'ho già detto, in azione, in azione vittoriosa; ha avuto la forza di confondere, per

1. L'articolo *Die Gegner des Staatssozialismus*, del 6 ottobre 1881, ripreso in parte da Brandes nel suo scritto *Berliner Erinnerungen* da cui cita Mann, era stato poi incluso dall'autore nel volume *Berlin som tysk Rigshovedstad* (1885), ora tradotto integralmente in tedesco da Peter Urban-Halle, *Berlin als deutsche Reichshauptstadt. Erinnerungen aus den Jahren 1877-1883*, a cura di Erik M. Christensen e Hans-Dietrich Loock, Colloquium, Berlin, 1989; cfr. *ibid.*, pp. 462-66, per la citazione, p. 463.

un momento almeno, il liberalismo mondiale. Che baluginava, per esempio, nel cervello dei redattori del «Manchester Guardian» quando, in occasione del viaggio intrapreso dall'*Appam*,[1] confrontando l'ardimento inventivo dei marinai tedeschi coi resultati forniti dai padreterni della Marina inglese, concludevano che questi «di rado si segnalavano per quello spirito fresco, irrequieto e capace di sconvolgere davvero le cose, l'unico che potesse suscitare i grandi mutamenti nel mondo»? Che aveva in mente il pubblicista romano che scrisse: «Giacché, a chiunque possano andare le nostre simpatie, non si può negare ciecamente che i tedeschi hanno dimostrato in tutti i settori un senso decisivo di iniziativa e che le altre potenze si sono limitate in fondo a imitare i tedeschi»? Che aveva in mente il cittadino Hervé, allorquando definì i tedeschi nel suo giornale come un nemico di cui la Francia «aveva schifo», ma che tuttavia andava rinnovando *tutte le qualità dei nostri padri all'epoca della Rivoluzione*: capacità organizzativa, forza di decisione, audacia, «tutte cose che a noi oggi sembrano mancare»? Se qualità come quelle da lui enumerate non sono proprietà permanente di un popolo, ma possono passare dall'uno all'altro: allora che cos'è, chi è dunque che via via le assegna a un certo popolo e in quello le sveglia, le rende operanti? Non è il tempo, la storia, che, fornendo un popolo di doti così singolari, mostra di avere in quell'ora posato su di lui la sua mano?

Tali pensieri pensò la Germania nell'anno 1914; e poteva ben farlo. Se oggi non può più pensare così, se si trova sul punto di capitolare nello spirito, prima che nel fisico, questo non avviene soltanto perché è stata troppo forte la pressione dall'esterno, non soltanto perché le sofferenze l'hanno snervata. Lo snervamento nasce per buona parte, la peggiore, dal di dentro. Non credo di rendere un onore esagerato al letterato della civilizzazione se sostengo che il proces-

1. L'*Appam* era un vapore inglese di media stazza che, con un carico di merci, 35.549 libbre d'oro in lingotti e circa 160 passeggeri, fu intercettato il 15 gennaio 1916 nei pressi delle Canarie dall'incrociatore ausiliario tedesco *Möwe*, comandato dal capitano di corvetta burgravio di Dohna-Schlodien, il quale, dopo averne sequestrato il carico, imbarcò sull'*Appam* venti marinai tedeschi e altri ausiliari al comando del tenente di vascello Berg, con l'ordine di forzare il blocco navale inglese e di approdare in un porto degli Stati Uniti, allora neutrali. L'impresa riuscì, l'*Appam* attraccò a Norfolk il 1° febbraio 1916 (cfr. *Die deutschen Hilfskreuzer*, a cura di Eberhard von Mantey, vol. III della collana *Krieg zur See 1914-1918*, promossa dalla Marina militare e diretta da Kurt Assmann, Mittler, Berlin, 1937, pp. 154-58).

so degenerativo che si va estendendo è per una buona parte opera sua, effetto della sua dottrina secondo la quale noi abbiamo bisogno di 'migliorare',[1] ma non come può averlo chiunque al mondo, bensì di migliorare come vogliono gli altri, di migliorare *per mezzo* degli altri, effetto della sua teoria del «più alto livello morale» della democrazia. Non credo, ripeto, di sopravvalutare, così dicendo, gli effetti della sua attività; perché quando mi si viene a dire che la nostra spossatezza spirituale è solo il resultato della nostra debolezza nazionale, della tendenza dei tedeschi a tradire se stessi, allora io ribatto che proprio nel civil-letterato bisogna riconoscere lo strumento e il segno di questa debolezza, di questa tendenza. E il «più alto livello morale»? Come si mette la sua questione? Non sarà il caso, per passare questo tempo increscioso, di guardarlo un po' da vicino?

Il mondo andava male[2] prima della guerra – chi lo nega? Se andrà mai meno male o se invece continuerà di quel passo ma solo in un'altra maniera, io non lo so; ammetto di non disporre di tanta retorica altezza di cuore da poterlo prospettare con l'esattezza dovuta. Fermo resta che le forme della sua peccaminosità erano spudorate e rivoltanti, sprofondato com'era in un'adorazione insana del benessere. Il fatto economico era tutto per quel mondo; nome, maniera e forma di quell'economia era il capitalismo, o piuttosto l'imperialismo, che si potrebbe anche chiamare il 'militarismo capitalistico': credo che così lo chiami il letterato. Ora, io non nego certamente che le maniere con cui questo santone parla del capitalismo e dell'imperialismo come della più abominevole opera del maligno e di un crimine ai danni dell'umanità, mi sono sempre apparse piuttosto ridevoli. Come se, dicevo a me stesso, l'espansione capitalistica non fosse una necessaria fase di sviluppo della vita economica. Come se ci fosse una qualunque prospettiva che dopo que-

1. Oltre che all'espressione zoliana, nel saggio del fratello, «Il romanzo non deve solo descrivere, deve migliorare» (cfr. in *EC*, p. 158 / «DwB», p. 1315), e a quanto viene ribadito da Heinrich stesso in *Das junge Geschlecht* (cfr. in *EC*, pp. 375 e 378), Thomas Mann sembra qui riferirsi alla più generale funzione del letterato postulata da Hiller nel saggio citato *Philosophie des Ziels*: «Unica mèta di speranza e di grandezza resta per noi il miglioramento del mondo» che Hiller distingue subito dopo dal «miglioramento dell'anima», caro ai predicatori ma negato a un'effettiva «partecipazione a modificare il mondo» (in *Literatur-Revolution 1910-1925*, cit., vol. II, p. 398).

2. Si veda sotto, p. 365 e nota.

sta guerra ci sarà meno 'imperialismo' di prima: in futuro – se non mi inganno – pochi giganteschi imperi mondiali, sia fra quelli o no la Germania, si spartiranno il reggimento del globo; allora la cara espressione 'diritti delle nazioni minori' verrà considerata da tutti quella frase menzognera e sentimentale quale è già in fondo oggidì. E in particolare: come se la *democrazia* stesse in una qualche contraddizione con l'imperialismo e il capitalismo; come se non fosse invece a loro quasi uguale e sodale. Eppure là dove essa regna o se ne mena vanto con tanta suasiva retorica, ecco che agli occhi del civil-letterato essa copre ogni imperialistico peccato col velo della 'bellezza'.

Questo, a tagliar corto, è mendacio dottrinario. Questa non è quella maniera da uomini, libera, leale e veritiera, di cui la fede dei liberali era stata capace fino a poco tempo fa. Proprio di questi giorni andava per i giornali una lettera del vecchio Theodor Mommsen, dell'anno 1898, l'anno del conflitto ispano-americano. «Nei miei giovani anni» diceva «era piuttosto diffusa la convinzione che l'ordine del mondo procedesse sempre verso il meglio e che tale progresso avrebbe avuto la sua espressione nel crescente e generale introdursi dell'istituto della repubblica. Di tal giovanile asineria ci siamo a poco a poco alleggeriti, dopo aver avuto occasione di sperimentare in concreto siffatti mutamenti. Eppure alla delusione crudelissima che questa guerra procura agli amici della repubblica, noi non eravamo preparati. L'umanitarismo ipocrita, la violenza usata ai più deboli, la guerra condotta mirando solo alla speculazione e all'aggiotaggio, sono il marchio impresso su questa intrapresa americana: un marchio anche più indegno di quello delle più indegne guerre chiamate di gabinetto e veramente adatto a liberare dei suoi sogni anche l'ultimo repubblicano». Fa bene ascoltare un linguaggio di tanta schiettezza dolente, dopo che per sei o più anni il nostro orecchio è rimasto intronato dal linguaggio di un isterico dottrinarismo e di un beato ottimismo democratico! E perché non protestò quel santon letterato quando l'Italia, con leggerezza davvero sbarazzina, improvvisò la conquista della Libia senza che in quel paese, come scrisse Guglielmo Ferrero[1] all'inizio della guerra mondiale, «qualcuno si fosse dato il minimo pensiero

1. Guglielmo Ferrero (1871-1943), sociologo e storico italiano, dal 1930 professore a Ginevra; scrisse, fra l'altro, sul problema della guerra: *Le origini della guerra presente* (1915) e *La guerra europea. Studi e discorsi* (1915).

sulle ripercussioni che *avrebbero potuto avere* un oltraggio così grave al diritto dei popoli e un così repentino turbamento dell'equilibrio europeo»? Trattandosi della causa della democrazia, dov'era mai nascosta allora l'ira anti-imperialistica del nostro civil-letterato? Il quale invece seppe trovare soavi parole di comprensione psicologica per la paura degli italiani di perdere l'ultimo autobus coloniale: tutto qui. E dov'era il suo moralismo anti-imperialistico allorché la Francia, sostenuta dall'Inghilterra e con un'estrosità che non era seconda per sfacciataggine a quella di prima del 1870, 'penetrò' [1] in tutto il Marocco, infischiandosene dei trattati? Allora egli ammirò la Francia, ammirò molto, inarcando le sopracciglia, il poderoso impero coloniale della Francia, ammirò la democrazia imperialistica. Veramente, nel detestare la brutale ingiustizia della guerra boera, il sentimento popolare della Germania si trovò d'accordo con quello della Francia; ma a quel tempo il nostro letterato era ancora fermo all'estetismo e si mostrava disinteressato alla morale. Ha, per caso, storto la bocca per il fatto che l'Inghilterra, pur senza esigenze di difesa territoriale, si manteneva un esercito mercenario unicamente a scopi di aggressione e di conquista? Mai più, era tutto a posto. Non si sottolinea mai abbastanza come la coscienza, la sensibilità morale di questo cosmopolita patentato e amico dell'umanità si sia sempre rivelata solo entro l'ambito stretto del proprio paese. Per i peccati degli altri non trova che scuse; già, che cosa non sarebbe capace di scusare, abbellire ed esaltare il solo nome di Democrazia!

Ma mentre noi usciamo con questa retorica domanda, arriviamo quasi ad ammettere che 'democrazia' significhi propriamente la sintesi, la conciliazione della forza e dello spirito. Siamo al punto di riconoscere che il civil-letterato, questo presunto fautore dell'antitesi fra forza e spirito, in realtà, come educatore politico, punta tutto sulla sintesi della forza e dello spirito nel segno della democrazia. Aguzziamo un po' gli occhi. I rappresentanti tradizionali della democrazia sono l'Inghilterra e la Francia, cioè il paese classico dell'economia politico-nazionale e il paese classico della rivoluzione. Ma l'economia politica e la rivoluzione sono l'*utile* e la *virtù*; il nome che insieme le comprende suona

1. Alla 'penetrazione pacifica' della Francia nel Marocco, iniziata nel 1904, la Germania oppose in un primo tempo la difesa dei propri interessi nel Marocco meridionale. Dopo il trattato di Algeciras (1906) e l'occupazione di Fez (1911) riconobbe (novembre 1911) l'egemonia della Francia in quel paese.

appunto 'democrazia'; suona invero anche 'politica', suona anche 'civilizzazione': tutti nomi che a loro volta stanno a significare qualcosa di più alto e di più vastamente comune, stanno cioè per 'europeismo'. «L'europeo» dice un passo della 'dottrina' «vuole anzitutto combinare affari; ma mentre si fa gli affari suoi, vuole sempre in secondo luogo farne un altro di carattere morale, cioè ottenere anche un di più progressista-umanitario».[1] Questa è la definizione dell'europeismo, che è poi la stessa della politica e della civilizzazione. Quel che il civil-letterato vuole inculcare in noi tedeschi è l'impagabile capacità psicologica di vedere insieme, e di mettere nella stessa pentola, moralità e affari, umanità e sfruttamento, la virtù e l'utile: e questa pentola è la politicizzazione. Durante la guerra egli esaltò lo spirito inglese come la quintessenza di siffatto europeismo. «La Compagnia delle Indie» disse «era composta di affaristi, ma erano ... *affaristi umanitari, pensosi del guadagno intanto che distribuivano felicità.* Ma fossero anche stati, compresi tutti i loro discendenti, gli sfruttatori più incalliti, si può mettere in dubbio che i fatti abbiano dato loro ragione, che una sia pur relativa felicità umana, solo un po' più di sicurezza nella loro nuda vita, non sarebbero mai state conosciute dalle oscure masse indiane senza l'Inghilterra?».[2] Dio ci guardi da simili dubbi! Nel paese detto India la cifra della mortalità negli ultimi trent'anni è infatti salita dal 24 al 34 per cento, come ho potuto leggere; il che avvenne invero in grazia della peste e delle carestie nelle quali il bel sangue freddo degli inglesi scorge gli strumenti usati dalla Provvidenza contro la sovrappopolazione. «Pensate,» ebbe a esclamare un giorno il già segretario di Stato americano W.J. Bryan[3] «l'amministrazione inglese ha il riconoscimento di avere impedito agli indiani di ammazzarsi fra loro, e la peste quello di aver fatto fuori quanti il governo ha protetto dai loro ammazzamenti». Tanto basti in fatto di «relativa felicità umana», di «un po' più di sicurezza nella loro nuda vita», tutte concomitanze umanitarie del fatto economico che incidentalmente ogni anno

1. Questa formulazione è in realtà di Thomas Mann che riassume e interpreta quanto dice Heinrich in *Der Europäer* (cfr. in *EC*, p. 555).

2. *Loc. cit.*

3. William Jennings Bryan (1860-1925), uomo politico e giornalista americano, segretario di Stato dal 1913 al 1915. Aveva propugnato un'offerta immediata e ufficiale di pace alle due parti in conflitto. Si dimise nel giugno del 1915 ritenendo troppo bellicosa la seconda nota di protesta redatta da Wilson per l'affondamento del *Lusitania*.

cento milioni di dollari fluiscono dall'India in Inghilterra. In fondo si tratta sempre dell'Asia, di «oscure masse», di niggers; in fondo noi siamo 'europei', aristocratici verso gli altri, democratici fra noi. Nel contempo c'è in Europa l'Irlanda, fertile e bel paese, che fu da un popolo suo vicino e cugino conquistato, violentato, incorporato e, ai nostri giorni, metà seconda del secolo decimonono, ridotto ad avere la metà della popolazione primitiva. Ma che volgarità richiamarsi a certe cose! Autocritica ha da essere, autocritica! Spazza la soglia di casa tua, patriota! – Ma io non trovo nulla, lo giuro sull'anima mia, nulla trovo nella storia tedesca che possa venire accostato al trattamento inflitto dall'Inghilterra all'Irlanda. Per motivi ineccepibili posso ben rifiutarmi di fare il confronto con lo Schleswig-Holstein o con l'Alsazia-Lorena; e debbo affidare agli esterofili antinazionali che frequentano la scuola di retorica il compito di calcolare il vantaggio morale e il grado di relativa felicità umana elargiti nel caso dell'Irlanda nonché nelle altre generose imprese dell'impulso democratico all'arricchimento: nella guerra boera, nella guerra per l'oppio, nella guerra ispano-americana, dove il cervello teutonico di Mommsen non era riuscito a trovarne traccia. Affari e virtù! Il popolo degli affaristi umanitari si è ora levato in armi per ammazzare un drago che risponde al nome di militarismo tedesco, a difesa delle piccole nazioni, a difesa della giustizia e della libertà. Ha tuttavia colto l'occasione non solo per occupare con la massima cautela e precisione, incominciando da Calais, tutte le basi di appoggio europee ed extraeuropee utili a mantenere ed estendere il suo dominio mondiale, ma anche per impossessarsi, in grazia di un'estesa censura postale, dei segreti d'affari di tutto il mondo, per annientare il commercio estero tedesco, per smembrare le imprese tedesche d'oltremare, per ottenere una volta per sempre, coinvolgendo nel conflitto il maggior numero di Stati anche senza importanza militare, l'isolamento economico della Germania, e per organizzare, con le decisioni della conferenza di Parigi del giugno 1916, il blocco economico a oltranza. Così si rende felice la gente e intanto si guadagna.

«Mentre i tedeschi si tormentano a risolvere problemi filosofici,» diceva Goethe a Eckermann «gli inglesi col loro gran senso pratico ridono di noi e conquistano il mondo. Ognuno conosce le loro declamazioni contro il mercato degli schiavi; e mentre essi ci rendono edotti dei princìpi umanissimi che stanno alla base di quel loro procedere, ora si

scopre che il vero motivo è uno scopo molto concreto, senza il quale notoriamente gli inglesi non fanno mai nulla, e che avremmo pur dovuto sapere. Sulle coste occidentali africane hanno bisogno loro stessi dei negri nelle proprie fattorie, ed è contro il loro interesse che vengano esportati. In America, comunque, hanno costituito grosse colonie di negri che sono molto produttive e rendono ogni anno una bella quantità di schiavi. Con questi coprono il fabbisogno del Nordamerica, e mentre così facendo sviluppano un commercio quanto mai vantaggioso, l'importazione diretta dei negri ostacolerebbe di molto i loro interessi mercantili: per questo predicano, a ragion veduta, contro quell'inumano commercio. Ancora al Congresso di Vienna l'ambasciatore inglese lo stigmatizzò con vivaci argomenti; ma quello portoghese ebbe l'acume di rispondere con perfetta calma di non sapere che si fosse convenuti per emettere un giudizio universale o per fissare le fondamenta della morale. Conosceva benissimo gli scopi degli inglesi, così come aveva i suoi, che seppe perorare e raggiungere».[1] Questo è il Goethe di cui prima dicevo che rivela più lineamenti bismarckiani di quanto vogliono ammettere quelli che contrappongono Weimar a Potsdam. Ma è molto inverosimile che al congresso della pace mondiale venga mai a trovarsi un delegato tedesco capace di rispondere agli inglesi come allora l'ambasciatore portoghese.

Se lo spirito inglese, cioè quell'istinto felice di accoppiare i «princìpi umanissimi» con uno «scopo molto concreto» senza il quale «non si fa nulla», se questo spirito è l'essenza dell'europeismo, allora bisogna dire che l'America non la cede all'Inghilterra in fatto di spirito europeo. In questo momento offre anzi un esempio brillantissimo di arte democratica della coscienza netta, di sintesi *politica* di forza e di spirito, di morale e di affarismo, in quanto, per la congiuntura della 'giustizia' e tra i massimi plausi del mondo democratico, raggiunge, con la militarizzazione e la costruzione della flotta, la forza di una grande potenza. L'arte di imparare a capire qualcosa in quell'enorme, comico e miserabile imbroglio dell'istintiva, ingenua e ormai più nemmeno ipocrita conciliazione dell'utile e della virtù: ecco, sia detto ancora una volta, cos'è la democrazia, in che consiste la politicizzazione, ecco quello che il civil-letterato ha la missione di inculcare nel suo popolo.

1. Colloquio di Goethe con Eckermann del 1° settembre 1829, in *GA*, vol. XXIV, p. 371.

Il mondo, dicevamo, andava male,[1] e con lui la Germania prima della guerra. La Germania, dacché si era messa sulla strada del realismo e della potenza, era compartecipe di una situazione spirituale che si definisce nel modo più generico col termine di 'materialismo'. Noi eravamo dei materialisti. Più degli altri? Faccio questa domanda perché si parla di «più alto livello morale» della democrazia. Se è vero quel che pareva vero a noi, che cioè la guerra, *preminentemente* in Germania, quando venne, fu accolta con un certo senso di liberazione morale, come strumento di castigo contro il materialismo (può darsi, anzi è probabile, che così fosse accolta dai singoli un po' dappertutto, ma, come ho detto, questo ci parve essere preminentemente il caso della Germania): se questo dovesse essere vero, non sarebbe un sintomo che nell'ambito della Germania la resistenza contro il generale atteggiamento degli spiriti era rimasto più vivo e attivo che negli altri paesi? Non aveva il *denaro* in Francia, in Inghilterra, in America, nei trois pays libres, una forza maggiore, più decisiva e assoluta che da noi? La 'libertà' è stata sempre legata strettamente all'onnipotenza del denaro... la quale era da noi meno totale perché ancora qualcosa, qualche forza sia pure vacillante, contrastava il compimento della democrazia. O non è vero? Se il materialismo, tanto come fatto di costume quanto come visione filosofica, fu il segno dell'epoca, non dipese questo dall'epoca stessa, che era affaristica, attaccata al principio del profitto, un'epoca insomma democratica la cui molla di gran lunga più potente era la corsa al benessere? La guerra è ben conseguenza di tale atteggiamento dello spirito, se vista da un certo lato, cioè come guerra di concorrenza della democrazia per il benessere. Ciò nonostante si può dire che forse non sarebbe venuta, forse non sarebbe stata spiritualmente possibile, se il materialismo *teorico*, il materialismo come filosofia e forma di conoscenza, non fosse stato, da tempo e dappertutto, agonizzante. Ma come stanno allora le cose? Non abbiamo i nostri buoni motivi per dubitare fortemente che proprio questo fenomeno rientrasse e rientri tuttora nei piani del civil-letterato? L'evangelista di una dottrina di felicità sociale non dovrà forse, per quanto assuma atteggiamenti 'spirituali', sentir crescere le sue preoccupazioni per il crescente

1. Nell'originale («Die Welt, sagten wir, lag im argen») si coglie meglio l'assonanza stilistica con Schopenhauer: «... aber, im Ganzen genommen liegt, wie längst gesagt ist, die Welt im argen» (*Aphorismen*, in *SW*, vol. V p. 485).

e già quasi compiuto abbandono dell'interpretazione materialistica del mondo? Se il suo attivismo politico scorge già in qualsiasi metafisica un mezzo per rendere stupido il popolo, è chiaro che deve reagire in pieno a qualsiasi tendenza verso una rinascita *religiosa* lanciandole contro l'anatema più terribile, la parola paurosa 'Reazione!'. Quel desiderio di sapore monarchico, di un semplicismo davvero sovrano, che venga 'conservata' al popolo la religione, resulta inattuale proprio e solo perché è già tanto tempo che si è portata via al popolo la religione, fatto, questo, di cui si va infinitamente orgogliosi; resta invece sempre inoppugnabile l'altra verità, che senza una religiosità metafisica, sfera di vera umanità, la conciliazione sociale è praticamente impossibile. Ma chiedete al letterato – no, è meglio non chiedergli nulla – se approverebbe un qualunque sforzo per ridare al popolo, se non la religione, almeno una qualunque religiosità! È monista, lui, certo non in senso scolastico, comunque è monista. Infatti tutto l'illuminismo antimetafisico, tutta l'adorazione democratica per la felicità, l'utile, la scienza e il lavoro, si distinguono dal monismo registrato e patentato solo per una gradazione diversa, per alcuni aspetti non essenziali, solo nei gesti e nell'accento letterario. Ora, non mancano nella filosofia moderna tentativi di riprendere in considerazione una qualunque separazione fra corpo e anima, di vedere nell'organo del cervello nulla più che uno strumento; ma vi assicuro che stava per succedere una mezza catastrofe quando il civil-letterato lo venne a sapere. Vide subito rosso, divenne volgare nelle sue espressioni. «Fate, fate pure,» si mise a gridare «riportate pure in ballo l''anima' per vie traverse! Questo già basterebbe per trovarci addosso di nuovo *tutta quanta la porcheria*!». Il senso, si spera, è abbastanza chiaro. Ma per tornare al materialismo: può essergli avverso, a rigore di logica, il civil-letterato? Certo che non può. Materialismo pratico, plutocrazia, idolatria del benessere formano il carattere di fondo delle epoche democratiche; e senza il materialismo teorico ritornerebbe «tutta quanta la porcheria».

Si riuscirà, si è già riusciti a persuadere noi tedeschi della necessità vitale di conciliare psicologicamente la virtù e l'utile, la morale e gli affari, della necessità, insomma, della democrazia. Abbiamo già ammesso che senza democrazia nel mondo non si possono più fare affari, che bisogna anglicizzarsi per fare affari: da questa ammissione ha origine l'op-

portunistica volontà di democrazia in Germania. Ma quel che riuscirà difficilmente e contro cui, se posso giudicare su me stesso, è ancora viva una certa libertaria avversione e resistenza, è l'ulteriore tentativo, da parte del demo-sistematico che ha sempre ragione, di obbligare, come dicevamo, lo spirito e l'arte alla dottrina salvifica e beatifica della democrazia. Alla base di questo tentativo, ultrabigotto, sfrontato e liberticida, c'è, per quanto riguarda il problema dell'*arte*, un'ineffabile sopravvalutazione del fatto politico: come se il progresso e un audace rinnovamento nel campo delle arti fossero possibili solo in concomitanza col progressismo politico, come se il principio rivoluzionario in politica potesse anche solo favorire l'elemento rivoluzionario nell'arte. Chi è stato a far rappresentare per la prima volta il *Tannhäuser* a Parigi? Un despota,[1] lo stesso despota il cui colpo di Stato strappò ai signori Bouvard e Pécuchet quell'immortale sospiro: «Hein, le progrès, quelle blague! ... Et la politique, une belle saleté!»,[2] espressione di uno stato d'animo *per suscitare il quale la politicizzazione integrale è il mezzo infallibile.* D'altro lato il romanticismo francese, che rappresentava la novità e il progresso, si sviluppò sotto le ali della monarchia, mentre i liberali e i repubblicani difendevano con ostinazione conservatrice il classicismo, ed è chiaro perché: per via della virtù. E Cézanne allora? Audace innovatore, senza dubbio! Però disprezzava Émile Zola, l'adoratore delle masse, profeta e servitore della democrazia, che definiva il pubblico «il nostro più alto padrone»; l'odiava a morte. Era lontano da ogni futurismo, da ogni 'progressismo', si infischiava di nuovi princìpi, delle varie teorie e degli indirizzi artistici, convinto com'era, al pari del nostro Hans Pfitzner, che di arte ce n'è una sola, *quella* appunto che vive in tutti i capolavori del passato, e che un prodotto di questa unica arte non può essere 'superato' da nulla. Era un conservatore, un pio cattolico; tutta la roba vecchia, la monarchia, l'esercito, la Chiesa, era per lui sacra e inviolabile. Fu forse per questo un miserabile? Inaridì forse il suo talento in siffatto clima di vita e di spirito? Io non capisco nulla di pittura, ma penso di poter lasciare la risposta agli esperti con piena fiducia.

Ci vuole la madornale, impettitissima idiozia del civil-let-

1. La prima, poco fortunata, rappresentazione del *Tannhäuser* in Francia ebbe luogo, per volontà e alla presenza di Napoleone III, il 13 marzo 1861 all'Opéra di Parigi.

2. G. Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, cap. VI, in *Oeuvres*, ed. cit., vol. II, p. 825.

terato per credere che conservatorismo e talento si escludano a vicenda. Ma se i rapporti tra l'arte e la politica, ammesso che ne esistano, sono del tutto diversi da quelli che costui ci vorrebbe far credere! Nella splendida novella di Gogol' *Il ritratto* si trova questo passo: «Non sono affatto i regimi monarchici che soffocano i più alti e squisiti palpiti dell'anima; sotto il loro governo le opere dello spirito, della poesia e dell'arte sono tutt'altro che spregiate e perseguitate, anzi i monarchi ne sono i naturali protettori; uno Shakespeare, un Molière hanno fatto strada solo sotto la *loro* magnanima protezione; al contrario, un Dante non ha potuto trovare nemmeno l'ultima pace nella sua patria repubblicana. I veri geni fioriscono solo nelle luminose epoche dei sovrani e dei regni più potenti, *non sotto l'influsso di odiose vicissitudini politiche e di repubbliche terroristiche che fino a oggi non hanno donato al mondo nemmeno un solo poeta*». Queste parole Gogol' fa dire a un'imperatrice che poi aggiunge: «Bisogna colmare di beni e di onori i poeti e gli artisti, giacché essi donano pace e serenità agli animi preservandoli da odiose passioni e ribellioni. I dotti, i poeti e tutti gli artisti che creano sono le perle e i diamanti delle corone imperiali; sono il più alto ornamento che corona tutta l'epoca di un grande sovrano e le conferisce un maestoso splendore».[1] Mentre l'imperatrice pronunziava queste parole, appariva di una infinita, divina bellezza, conclude Gogol',[2] e io non esito a crederlo, giacché una nobile ingenuità assume sempre questo aspetto venusto e divino, e le parole, un po' da gentildonna, dell'imperatrice sono in fondo perfettamente vere, ivi comprese quelle sull'arte che dona pace e serenità agli animi preservandoli da odiose passioni. Lo ha detto anche Schopenhauer, seppure in forma meno imperiale. Che poi il terrorismo politico, il terrorismo della politica, sia benigno alle arti, nessuno oserà sostenerlo.

È forse benigno allo spirito? A questa domanda non basta rispondere di no. Bisogna aggiungere che qualunque terrorismo della politica è impossibile da tempo nel campo dello spirito. In questo campo la politica ha fatto bancarotta. La vita politica non potrà mai più dominare quella dello spirito, mai più potrà esistere una forza politica che imbavagli e

1. N.V. Gogol', *Portret*, prima redazione pubblicata nella raccolta *Arabeski* (1835; seconda redazione, 1842). Cfr. anche la traduzione italiana di Natalia Bavastro, *Il ritratto*, in *Tutti i racconti. Frammenti e abbozzi*, a cura di Eridano Bazzarelli, Mursia, Milano, 1944/48, 5ª ediz. 1963, pp. 628-29.

2. Cfr. *ibid.*, p. 629.

mandi sul rogo lo spirito: è impossibile, e meno di tutti ci riuscirà la dottrina salvifica della democrazia. Che ostinatezza è quella di credere diversamente, di volere, per amore della 'libertà', portare la dottrina democratica a dominare sugli spiriti! Prima della guerra si era capito che l'idea secondo la quale la democrazia garantisce una maggiore libertà era una sciocchezza. Si era capito che la signoria del popolo dava compiutezza al carattere ormai tutto pubblico della vita, ma poteva essere esercitata solo per mezzo di un complesso di leggi e di regole, e che per conseguenza essa significava limitazione della libertà, aumento della burocrazia, sistemi di continui controlli, violenza della maggioranza sulla minoranza, quanto dire dei probabili stupidi sui probabili intelligenti. Oggi, per giustificare spiritualmente l'opportunità politica di certe cose o per mettere in mostra tutta la forza della propria fede, si cerca di farla franca con la propria vera coscienza elevando a dogma il pensiero democratico. Proprio così: la democrazia come dogma dello spirito! Intanto è sicuro che l'uguaglianza non solo non significa libertà, ma si adatta benissimo, anzi lei solamente, a far da piedistallo ai grandi, al signore, al tiranno – di cui il civilletterato non vuol nemmeno sentir parlare!

La repubblica democratica, dice lui, sarà quella che finalmente permetterà di istruire il processo che decide sull'avvenire dei *grandi uomini*, questi mostri, questi incubi della gente piccola di cui divorano quanto le spetta, questi denigratori e livellatori dell'umanità. Il grande uomo va tolto di mezzo, va fatto fuori, va ridotto alla misura comune, fratello tra fratelli: ci aiuti a far questo la repubblica democratica![1] Riesce impossibile non ammirare la circospezione, la consequenzialità radicale con cui questo spirito veramente sistematico persegue il suo principio, ragionandolo fino alle sue estreme conclusioni. Come potrebbe il nostro discernimento, la nostra visione così chiara e compiuta del *carattere sostanzialmente antitedesco* di tutto il suo sistema di propositi cambiare in qualche modo una simile ammirazione? Il letterato sa fin troppo bene che proprio la Germania è il paese dei grandi uomini; lo sa bene quanto il poeta che ne *La stella del patto* rivolge ai tedeschi queste parole:

> ... La pianta mezzana fiorisce rigogliosa
> Laggiù, più che da voi, turgida e odorosa ...

1. Qui Thomas Mann riassume quanto dice Heinrich nel suo *Zola* (cfr. in *EC*, p. 201 / «DwB», pp. 1349-50, e *passim*).

Qui dei nobili fiori cresce solo il più nobile.[1]

Ma il desiderio di sbarazzarsi dei grandi uomini è vecchio quanto l'ideale della *civilizzazione*, e fu concepito per la prima volta dai *cinesi*, fra i quali vive ancora il detto: «Il grande uomo è una pubblica sciagura».[2] Ora potrebbe darsi però che la sostanza fertilizzante per far maturare quel desiderio fosse poco efficace, che cioè la fede per cui l'uguaglianza, il livellamento totale dovrebbero impedire il sorgere del *signore*, fosse un abbaglio. «Io non ho trovato ancora alcun motivo di scoraggiarmi» è scritto ne *La volontà di potenza* di Nietzsche. «Chi ha conservato e coltivato un forte volere accompagnato da una vasta mente, oggi ha possibilità maggiori di sempre. Infatti l'*addomesticabilità* degli uomini è divenuta molto grande in questa Europa democratica; uomini che imparano facilmente e facilmente si adattano, costituiscono la regola: l'animale da gregge, magari molto intelligente, è già preparato. Chi sa comandare trova sempre quelli che *devono* ubbidire: penso, per esempio, a Napoleone e a Bismarck. La concorrenza da parte di volontà robuste e *non* intelligenti, di quelle cioè che danno più filo da torcere, è assai ridotta ...».[3] L'intelligente livellamento, non come strumento contro il «grande uomo», ma addirittura come terreno di cultura del cesarismo: ecco un punto di vista che vorremmo pregare il civil-letterato di prendere in considerazione in nome della sua libertà spirituale. Preferisce forse il cesarismo alla monarchia? Questo parlerebbe a favore del suo gusto, magari a spese della coerenza. Ma la storia tedesca conobbe davvero una volta – ahimè, pare un sogno! – una felice congiunzione delle due cose, la monarchia e il cesarismo, conobbe il genio quale «fido servitore tedesco del suo padrone».[4] Fu il tempo, politicamente parlando, più felice della Germania, ed è facile profetizzare che il paese non tornerà a essere felice finché non tornerà a formarsi quella felice costellazione. [Ma se, in mancanza e in attesa di quella, si pensasse di innalzare una figura che ricorda

1. S. George, *Der trunkne Herr des Herbstes sprach mir so*, in *Der Stern des Bundes. Zweites Buch* (1914), *Werke*, ed. cit., vol. I, p. 379.

2. Lo stesso detto cinese è riportato anche da Nietzsche là dove egli parla della paura che hanno in fondo «tutte le civilizzazioni» del «grande uomo»: cfr. in *Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1881 bis Sommer 1882*, 14 (autunno 1881), 15, in *KGW*, vol. V, tomo II, p. 524.

3. F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, in *WS*, vol. III, p. 434.

4. «Ein treuer deutscher Diener seines Herrn» è l'iscrizione che Bismarck volle sulla sua tomba. Si veda anche sotto, p. 482.

Eckart[1] nella monumentalità della sua fede e del suo realismo, il maresciallo Hindenburg, alla dignità di cancelliere del Reich, nessuno si aspetti che io, per devozione allo 'spirito', mi opponga a un simile governo della sciabola. Tutt'altro: solo sotto la guida di un capo che abbia il profilo del 'grande uomo' di marchio tedesco, lo 'Stato di popolo' potrà offrire un aspetto decente ed essere qualcosa di diverso da quella democrazia ciarlatanesca che noi non 'abbiamo in mente'[2]].

Democrazia, per quanto si rigiri e ritocchi questo concetto, vuol dire *signoria del popolo*. La fede in quella forma di governo, la convinzione cioè che essa sia la forma di governo più nobile, più equa e apportatrice di felicità, è antica quanto lo Stato, antica quanto la fede nel contrario. È impossibile escogitare nuovi argomenti favorevoli o contrari a quella forma di governo. Se la disputa potesse arrivare a maturazione, dovrebbe esserci arrivata da tanto; e fa meraviglia come certi princìpi politici, a onta di tutto il logorio subìto attraverso la storia, i ripensamenti e gli avvenimenti, conservino intatte la loro giovanile forza e freschezza, come possano improvvisamente, per un cangiamento di luce, presentarsi nuovi e splendenti agli occhi dell'umanità e vengano con giubilo abbracciati come la 'verità'.

Signoria del popolo... L'espressione non manca di incutere paura. Prendiamo atto tuttavia che in tedesco suona di gran lunga meno temibile. Non è semplice pregiudizio patriottico se, ascoltando il suono di questa singolarmente organica, spontanea e poetica congiunzione di parole, 'popolo tedesco', vien fatto di sentire e immaginare qualcosa che è del tutto diverso, e non solo sul piano nazionale, qualcosa

1. Nella poesia eroica tedesca, Eckart («der getreue Eckart») è l'educatore e il protettore di due giovani orfani, i goti Harlungen, custodi di un tesoro; vendica, con Teodorico, il loro assassinio perpetrato dall'avido re Ermanarico. La sua figura è rimasta nella tradizione culturale tedesca (Hans Sachs, Wickram, Goethe, Tieck, Eichendorff, Heine, ecc.) come archetipo di saggezza e di fedeltà.

2. «... die Humbug-Demokratie, die wir nicht 'meinen'»: quel «'meinen'» messo tra due apici sembra prelevato dall'inno alla libertà (parole di Max von Schenkendorf, 1813, musica di Karl Groos, 1818), *Freiheit, die ich meine*, titolo già volto al negativo – «Freiheit, die ich *nicht* meine» – da Nietzsche (il corsivo è suo), per il quale «il nostro moderno concetto di 'libertà' è un'ulteriore prova della degenerazione degli istinti» (F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, 1888, *Streifzüge eines Unzeitgemäßen*, 41, in *WS*, vol. II, p. 1018).

di più buono, di più alto e di più puro, di più sacro insomma, di quando si ascoltano le espressioni 'popolo inglese' o 'popolo francese'. 'Popolo', 'Volk', è veramente un suono sacrosanto; ma non è forse solo quando è accompagnato alla parola 'tedesco' che serba ancora vivo il valore? La disgregazione del nostro concetto di popolo, operata dallo spirito straniero, dal marxismo, questo amalgama di rivoluzionarismo alla francese e di economismo all'inglese, è già di molto avanzata. Tuttavia quello tedesco è il popolo che è rimasto più popolo, che meno è degenerato in classe e in massa. È per questa sensazione di fondo che indugia ad ascoltare con simpatia l'espressione 'Stato di popolo' colui che di istinto si ribella quando sente gridare 'democrazia'.

Diritti del popolo... In verità, mal si addice oggi a un tedesco rifiutare al popolo tedesco, all'eroe di questa guerra, il diritto di compartecipare e di provvedere anche lui alla vita della nazione. A me personalmente sembra che questo diritto e questa bella possibilità siano non tanto da 'ampliare' – giacché finora quasi non c'erano – quanto addirittura da creare, e che un 'ampliamento' del tutto meccanico dei diritti vigenti non significherebbe nulla o un'azione mal fatta. Ma tengo in tutti i casi ben aperte le orecchie ai moniti che mi giungono dal fronte e mi dicono più o meno che, quando ci si dovesse difendere dalla sporcizia e dalla demagogia democratiche, quando si dovesse intervenire contro certa gente che ama servirsi della democrazia per giungere al potere, contro certi impotenti letterati e sporca gentaglia, avrei senza fallo i migliori dalla mia parte; ma che mi dovrei ben guardare, se non volessi restare isolato, dal toccare e umiliare il popolo, l'uomo comune, «il lavoratore tedesco dell'industria, che è quello che vince la guerra, gente magnifica, senza ombra di odio, umanissima, dotata di un senso profondo per il diritto riconosciuto o disconosciuto, con un nerbo e una capacità innati incredibilmente integri e all'altezza di qualunque situazione»... Io sono grato per parole come queste, che mi accostano di più alla vita, alla realtà, e mi sento orgoglioso, lieto di condividerle. Ma sono per questo tenuto a dimenticare tutto quello che la più nobile umanità ebbe in cuore e dal suo cuore espresse una volta per sempre contro il popolo in quanto mostro politico, contro «la bestia dalle molte teste», «la massa incostante e sordida»? Siffatti giudizi coriolaneschi[1] son forse diventati un'aberrazione, negata a ogni sano sentire?

1. W. Shakespeare, *Coriolanus* (1608), atto IV, scena I, e atto III, scena I, in *The Complete Works*, ed. cit., pp. 1249 e 1242. Le battute riportate qui di

Egli ama il popolo,
Ma non costringetelo a essere suo compagno di letto.
...
Il vostro popolo, io l'amo secondo il suo valore.
...
Capitani del popolo,
Come può egli adulare la vostra riottosa masnada –
(Di buoni ne avete uno su mille) –
...
Digli che si lavino la faccia,
E si puliscano i denti. – Eccone qua una coppia.
...
Guarda! Ecco i tribuni del popolo,
Le lingue della pubblica bocca. Io li disprezzo.
...
Si vuol piegar la volontà dei nobili.
Permettendolo, vivrete col popolo che non sa governare
E non vuole essere governato.
...
Lo ripeto: compiacendoli alimentiamo
Contro il nostro Senato quell'erbaccia
Di rivolta, insolenza e ribellione,
Che noi stessi, arato il campo, abbiamo
Seminata e sparsa, mescolandoci
A costoro, noi gente di valore,
Cui non manca di forza e di potere
Se non quanto abbiam dato in elemosina.

Si tratta qui di una semplice 'caratterizzazione indiretta'? O non piuttosto di una lirica quanto mai battagliera e temprata per l'eternità? Circa duecento anni più tardi un uomo prese la penna e scrisse: «Il popolo è giusto, è saggio e buono. Tutto quello che fa è virtuoso e vero, per nulla esagerato, errato o delittuoso». Era Robespierre. Siamo di nuovo a quel punto? È di nuovo a tal punto il nostro giudizio tiranneggiato dai tempi, da prendere per verità questa disgustosa santimonia?

Eppure fu progresso. Infatti il progresso social-politico è solo una conseguenza del fatto che il popolo è divenuto cosciente della propria forza. Al che obbietta Disraeli:[1] «Il

seguito sono prese, nell'ordine, dall'atto II, scene II e III, e dall'atto III, scena I (*ibid.*, pp. 1237, 1239, 1241 e 1242).

1. Dei discorsi politici di Benjamin Disraeli (1804-1881) venne pubblicata postuma una scelta, *Selected Speeches* (2 voll., 1882).

popolo non è mai forte, il popolo non può mai essere forte. I tentativi fatti dal popolo per affermare da sé i propri diritti finiranno sempre nel dolore e nella confusione. È la *norma interiore* che ha prodotto e sempre produrrà quella trasformazione; *è questa norma che insegna al dotto i suoi doveri sociali*». Dovrei essere un bugiardo e un ipocrita se tacessi o smentissi, per far piacere al letterato, la mia convinta adesione a queste parole, il plauso immediato che esse risvegliano in me.

Signore Iddio, il popolo! Ha davvero onore, orgoglio, per non parlare di giudizio? È il popolo che sulle piazze canta e grida quando scoppia una guerra, ma incomincia a brontolare, a lamentarsi, a dire che la guerra è un'impostura, se dura troppo e impone delle privazioni. Allora, se può, fa la rivoluzione; ma non di sua iniziativa, giacché per le rivoluzioni ci vuole lo spirito, e il popolo, di spirito, non ne possiede un granello. Non possiede che la violenza, unita all'ignoranza, alla stupidità e alla stortura. Può imbastire una sommossa; ma da sé non realizzerà mai una rivoluzione se non gli viene in aiuto dall'alto un elemento spirituale, come nel 1789, quando da uno spirito che non era suo trasse ardire a qualunque impresa e in forza di tale spirito, che aveva compenetrato gli strati superiori della società, non incontrò alcuna resistenza.[1]

Forse che il popolo è più nobile, più buono di quelli che comandano? È forse più giusto, perché chiede giustizia? Ma la giustizia non può essere richiesta, la giustizia viene *esercitata* (per esempio da una classe dominante che per suo decoro si decidesse a concedere uguali diritti a quella dominata); altrimenti la giustizia si chiama invidia e bramosia e non è affatto una virtù. Forse che il popolo è più magnanimo, crede più facilmente e volentieri del bourgeois alla spontaneità delle azioni, all'altruismo, a una più alta umanità? Indulge meno al culto della roba, dell'economia, dell'utilità? Forse la convinzione che tutto nel mondo accade solo per denaro e per calcolo non è diventata per il popolo con una rapidità sconcertante l'assioma, il fatto fondamentale della vita, un fatto che esso si è mostrato ben poco incline a contestare?

Voi ritenete che il popolo abbia una mentalità progressista? «La tendenza del gregge» dice Nietzsche «è sempre a

1. Qui Mann sembra rispondere indirettamente a un referendum sul problema: «En Allemagne une révolution est-elle possible?», lanciato e pubblicato da Rolland, Barrès, Hervé e altri, giusto nel 1917, a Parigi.

lasciare le cose come sono; non ha in sé nulla di creativo».[1] Questa è una teoria a cui risponde il fatto spesso constatato che non c'è al mondo tanta inclinazione all'inerzia quanta nel popolo più basso, che l'ideale dell'assoluta inazione è tipico della classe che a malincuore si assume il titolo di 'lavoratrice'. Mi rammento di aver sentito dire a un uomo del popolo alla vista di un cane che correva: «Se sapessi correre a quel modo, smetterei di lavorare». Proprio per la sua mancanza di logica quell'uscita mi è rimasta poi così spassosa nella memoria. Che gusto doveva provare quell'uomo all'idea di non fare più niente, come dev'essergli stato sempre vivo e presente in testa quel pensiero, tanto da fargli prendere a volo un'occasione anche priva di logica, pur di poterne parlare! Ma l'inerzia non ha nulla in comune col progresso, con la trasformazione, l'innovazione sconvolgitrice; il lavoro deve essere amato, e onorato l'estro inventivo, affinché il mondo vada 'avanti'; e la 'dignità del lavoro', giustappunto, non è affatto un concetto popolare, ma borghese; bisognava avere *spirito* per formularlo.

Voi ritenete inoltre che il popolo ami essere illuminato, che ne abbia il desiderio? È un errore. Quanto poco ha il senso della democrazia (possiede anzi quello naturalissimo per la distanza e l'ordine gerarchico), altrettanto poco è incline per natura all'emancipazione e al progresso; così, del resto, i più grandi uomini del popolo furono dei conservatori, anzi, dal punto di vista illuminista, dei veri oscurantisti. Veri uomini del popolo erano i già citati[2] Aristofane e Dostoevskij (è un accostamento di cui vado orgoglioso), difensori della religione, arrabbiati nemici del progresso, del 'nihilismo'; e il 'Seigneur de Ferney'[3] *non era* un uomo del popolo. È forse il popolo almeno a un tale livello di morale e di spirito da poter essere illuminato? Scrisse una volta M. Barrès:[4] «Ci sarebbe qualche sorpresa se un giorno la vecchia chiesa sparisse di fra le case che essa domina. Provate ad ascoltare quel che vi dicono i preti, protestanti o cattolici, i medici di campagna. Son tutti d'accordo nell'osservare e assicurare che il terreno perduto dal cristianesimo non viene conquistato dalla cultura razionalistica, bensì dal paganesimo nelle sue forme più basse, come la magia, la stregone-

1. F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre,* in *WS,* vol. III, p. 423.
2. Si veda sopra, p. 328.
3. Voltaire visse a Ferney (dipartimento di Ain) dal 1758 fino alla morte.
4. Si veda sopra, p. 181 e nota 2.

ria, le aberrazioni teosofiche e ciarlatanerie spiritistiche». E se non da quelle, dal più basso utilitarismo e materialismo, dalla fede incondizionata nell'interesse e da una bramosia inestinguibile di possesso.

Garantirebbe per caso la signoria del popolo pace e giustizia? E dovrebbe essere il sistema del 'controllo democratico' la più sicura garanzia della pace? Vorrei proprio saperlo! Vorrei sapere se nelle mani della massa le decisioni sulla guerra e la pace sarebbero più al sicuro che in quelle di un ministro della tempra del signor von Bethmann-Hollweg. Non dice nulla l'esempio dell'Italia a quelli che reputano il 'popolo' un coscienzioso, giudizioso e imperturbato custode della pace? Chi ha scatenato la guerra in Italia, se non la 'strada', la 'piazza',[1] la democrazia, il popolo, ovverossia quelli a cui il popolo non proibì di spacciarsi per popolo? L'avete vista, nell'agosto del 1914, la plebe di Londra danzare intorno alla colonna di Nelson? Perfino un socialista convinto come lo svedese Steffen[2] alza le spalle e mette da parte la dottrina secondo la quale i contrasti, i dissidi fra i popoli e dunque ogni motivo di guerra cadrebbero da soli purché fosse il proletariato ad amministrare il potere politico... Senso di responsabilità! E da quando mai la responsabilità diventa più seria e più ferma, se distribuita, spartita sulle spalle di molti, di tutti? Tutte le esperienze ci insegnano che proprio in questo modo qualunque responsabilità va a farsi benedire... Certo, *ora sì*, ora il popolo vuole la pace, e da tempo, e a ogni costo; la vuole, probabilmente, in ogni paese del mondo, ma in Germania la vuole, a quanto bisogna pur credere, nella maniera più incondizionata e imprudente, non solo perché in questo paese il popolo è meno appoggiato che negli altri dalla *parola*, dall'eloquio, ma anche perché l'idea nazionale qui è una forza e una conquista della borghesia impolitica, mentre il popolo politicizzato è rimasto di grana *nazionale* più morbida, sicché ha preso e prende l'Internazionale molto più sul serio di altri popoli. Io non ho il minimo dubbio che la cessione dell'Alsazia-Lorena verrebbe oggi approvata subito e senza discussione dalla schiacciante maggioranza dell'esercito al fronte, «giacché,» aggiunge l'osservatore che mi ha dato siffatti pensieri «se stesse al popolo e ai suoi eletti stabilire le mete politiche, queste verrebbero sempre determinate solo dalle necessità

1. «Piazza» è in italiano nell'originale.
2. Si veda sopra, p. 253 e nota.

del momento e della generazione attuale. Il 'popolo' stesso trascura regolarmente di avere una dimensione anche nel tempo, perché sa che le sue generazioni si rassegnano ottusamente e di buona voglia all'esistente». [Non ci sono dunque dubbi: realizzare lo Stato di popolo come Stato *del* popolo ora, in guerra, significherebbe la pace immediata e il trionfo anglo-francese. E adesso si provi a convincere l''uomo comune' che una tale pace sarebbe dannosa al popolo! Ma si cerchi anche di convincere *noi* che una simile pace sarebbe una riprova delle capacità di autogovernarsi del popolo! È chiaro d'altra parte che esso non vuole più essere governato; è troppo diffidente per credere in uno 'Stato per il popolo' e nella sua pura e buona volontà, appunto perché la concezione materialistico-economica, quanto più in basso si guarda, più si dimostra salda. Solo a fatica la massa 'emancipata', 'illuminata', 'pensante' è ormai disposta ad accettare la guida dei suoi eletti; si propone anzi di chiedere la resa dei conti anche a loro. Ma devono proprio le cosiddette classi dominanti crearsi il rimprovero di avere loro stesse, una volta arato il campo, seminata e sparsa l'erbaccia di rivolta, insolenza e ribellione, di essersi allevati in seno dei mezzi padroni impossibili, mentre avrebbero avuto bisogno di ben altre cose?]. Il popolo come entità che non sa governare né si lascia governare non è un prodotto dei tempi moderni. È stato e sarà sempre così. Questa situazione tormentosa è di tutti i tempi e di tutti i paesi. E non meno internazionali sono i palliativi usati per porvi rimedio: si chiamano politica interna, Parlamento, 'democrazia'. Ma quello che le persone della mia natura nutrono in cuore contro la sopravvalutazione sempre idiota e oggi tornata di moda di questi miseri mezzi di emergenza, è già stato detto – di che mi prendo io pena? – nel migliore dei modi; è stato riassunto una volta per sempre nel saggio di Schopenhauer *Dottrina giuridica e politica* (volume sesto dell'edizione Brockhaus), e precisamente in quell'immortale paragrafo 128 che voglio citare a chiusura di questo capitolo e che suona conciso e vigoroso:

«Dovunque e in ogni tempo c'è stato gran malcontento contro i governi, le leggi e le pubbliche istituzioni; ma per la maggior parte è stato solo perché si è sempre pronti a far pesare su di quelli la miseria che è la compagna inseparabile dell'umana esistenza, in quanto essa è, per dirlo coi miti, la maledizione che colpì Adamo e tutto il suo seme con lui. Eppure mai quel miraggio ingannevole è stato manovrato

in maniera tanto subdola e sfacciata quanto dai demagoghi del presente. Costoro sono infatti, in quanto nemici del cristianesimo, degli ottimisti: il mondo per loro è 'fine a se stesso', cioè, per sua natural conformazione, disposto a meraviglia, è la vera dimora della felicità. Invece i suoi mali, strazianti e infiniti, li ascrivono tutti ai governi; ché, se quelli, dicono, facessero il loro dovere, avremmo il paradiso in terra, vale a dire tutti potrebbero ingozzarsi, sbevazzare, moltiplicarsi e crepare senza la minima pena o fatica: infatti questa è la parafrasi del loro 'fine a se stesso', la mèta di quell''infinito progresso dell'umanità' che non si stancano di annunciare col loro pomposo frasario».[1]

1. A. Schopenhauer, *Zur Rechtslehre und Politik*, in *SW*, vol. VI, p. 275.

DELLA VIRTÙ

I giacobini hanno dichiarato che la virtù è all'ordine del giorno.
BÜCHNER, *La morte di Danton*[1]

Pécuchet, atrabiliare e tendenzialmente autoritario, si dichiarava sanculotto e addirittura robespierriano.
FLAUBERT, *Bouvard e Pécuchet*[2]

Parlare del contrario di una cosa è un'altra maniera di parlare della cosa stessa, una maniera, anzi, che può servire benissimo a capirla concretamente. Apro così il nuovo capitolo prendendo in considerazione un vecchio libro tedesco – il momento attuale mi costringe ad aggiungere: *ancor oggi* tedesco – che fa a meno, con una disinvoltura veramente straordinaria, della virtù come la intendo io e come oggi soprattutto deve essere intesa, cioè della virtù *politica*. Infatti non solo non vuol saperne nulla (questo non sarebbe ancora mancanza di volontà), ma effettivamente non ne sa nulla di nulla, sicché è venuto a trovarsi in una situazione oggi quanto mai sconcertante di innocenza politica e di scelleratezza. Mi riferisco al *Buonannulla* di Joseph von Eichendorff, novella creata come un sogno singolarmente aereo, libero e amabile, che tutti noi abbiamo letta da giovani, serbandone in cuore per sempre l'eco di tenue tocco d'arpa o rintocco di campane.

Dalla vita di un Buonannulla... Ve ne rammentate? Perché non ravvivare una volta quella rimembranza soave, non rileggere proprio ora, apposta, quella storia melodiosa e so-

1. G. Büchner, *Dantons Tod*, atto II, scena I, in *Sämtliche Werke und Briefe*, ed. cit., vol. I, p. 32.

2. G. Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, cap. IV, in *Oeuvres*, ed. cit., vol. II, p. 771.

spesa che, quando la leggemmo la prima volta, era magari un mucchietto di fogli lisi e arricciati ai bordi e oggi è diventata una delle più squisite produzioni librarie: in formato solenne, stampata in limpidi, grandi caratteri gotici, su carta bella e forte, e per giunta adornata dai disegni di un signore geniale e piccolino, dall'aspetto stranamente anacronistico, con quel suo nome romantico e pre-politico: Preetorius? In tale veste, infatti, è stata ristampata di recente, in piena guerra;[1] e anche questo fatto, questa onoranza bibliofila che, nemmeno a farlo apposta, è stata tributata al vecchio *Buonannulla* proprio adesso, è forse un segno del tempo, un segno di cui uno scritto come questo mio ha motivo di prendere atto con una certa ampiezza.[2]

Non dovrò mica ricapitolare quella favola? Dirla senza pretese sarebbe già dir troppo. È puro gioco di ironia, di cui l'autore stesso si fa burla mettendo verso la fine in bocca a qualcuno le seguenti parole: «Orsù, al finale, com'è facile intendere e come si addice a un romanzo ben educato: colpo di scena, pentimento, conciliazione, ed eccoci qua di nuovo, tutti insieme e in allegria; e dopodomani le nozze!».[3] Ma il romanzo è tutt'altro che ben educato, non ha la minima consistenza, la minima ambizione psicologica, né volontà critico-sociale, né rigore intellettuale; non è che sogno, musica, un continuo lasciarsi andare, un suono continuo di corno da postiglione, voglia di lontananze, voglia di casa, cascate di bengala su un parco notturno, beatitudine un po-

1. Mann parla della splendida edizione di *Aus dem Leben eines Taugenichts* (1826) di Joseph von Eichendorff, pubblicata, con illustrazioni di Emil Preetorius, nel 1914 da H. von Weber a Monaco. Preetorius (1883-1973), originale illustratore di libri, si affermò anche come scenografo curando, fra gli altri, l'allestimento – e non solo negli anni Trenta a Bayreuth – di molte opere wagneriane.

2. Queste pagine, pubblicate già nel novembre 1916 su «Die neue Rundschau» col titolo *Der Taugenichts*, poi accolte in numerose antologie scolastiche, sono anche una sottile, indiretta eco polemica a quegli «incapaci patriottardi» cui accenna Heinrich Mann nel saggio zoliano (cfr. in *EC*, p. 224 / «DwB», p. 1368). Non a caso esse provocarono le sferzanti considerazioni di Kurt Hiller che nel 1917 pubblicò una virulenta brochure, *Taugenichts - Tätiger Geist - Thomas Mann* (Basch, Berlin), e tornò ancora sull'argomento («Thomas Mann ... ha tirato fuori come contro-campione il biondo ciuffo irrazional-fascinoso del Buonannulla di Eichendorff») nella sua prosa *Nach Thomas Mann: Franz Werfel* (in «Das Ziel», 1918, ora in *Literatur-Revolution 1910-1925*, cit., vol. II, p. 419).

3. J. von Eichendorff, *Aus dem Leben eines Taugenichts*, in *Werke*, a cura di Wolfgang Frühwald, Brigitte Schillbach e Hartwig Schultz, 6 voll., Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt/M., 1985-1993, vol. II, 1985, p. 558.

co folle, sicché le orecchie risuonano e ronza la testa per tanto poetico pasticcio e incantesimo. Ma poi ci sono anche danze di popolo vestito a festa, errabondi organetti di barberia, un'Italia romantico-tedesca a uso degli artisti, un gaio navigare seguendo la corrente di un bel fiume, mentre l'occiduo sole indora boschi e vallate e le rive echeggiano suoni di corni da caccia, cantar di studenti che fanno vacanza «agitando i cappelli ai raggi del mattino»,[1] e salute e freschezza e semplicità, corteggiar donzelle, gaiezza e pazzeria, gusto profondo di vivere e una disposizione continua dell'animo al canto, al più puro, consolante e meraviglioso cantare... Certo, le arie che ivi risuonano, sparpagliate un po' dappertutto come se nulla fossero, non son cose da prender e metter lì, sono gioielli della lirica tedesca, famosissimi, cose dolci e care all'orecchio e al cuore; ma qui si trovano nel loro natural contesto, motivi non ancora toccati dalla patina della gloria, non ancora accolti nel tesoro dei canti per il popolo e la gioventù, freschi, nuovissimi al loro primo apparire: cose come «Dovunque io vada e guardi», oppure «Chi vuol andare per terre lontane» con quel saluto finale «Ti saluto, Germania, dal fondo del mio cuore», o «I fidi monti stan di sentinella»,[2] e poi quella magia di strofa che una donna travestita da pittore giramondo canta sulla cetra dal balcone alla calda notte estiva e che, come ogni altra canzone, è avviata alla musica già dagli ultimi passi della prosa: «Dalle lontananze dei vigneti si udiva ancora a tratti cantare un vignaiolo, a tratti lampeggiava all'orizzonte e tutta la campagna tremava e sussurrava al chiaro della luna», e questo non è più andamento popolare, è un non plus ultra, l'essenza fascinosa del romanticismo:

> Ove taccia il rumor di umane voglie,
> Mormora la terra come in sogno
> Insieme a tutti i suoi alberi
> Quello che il cuore nemmeno sa;
> Antichi tempi, miti dolori,
> Lievi angosce percorrono,
> Lampi estivi, l'anima.[3]

Il Buonannulla dunque, per venire alla sua persona, è un

1. *Ibid.*, p. 550.

2. Per queste canzoni, cfr. *ibid.*, pp. 454 (anche pp. 462 e 464), 515-16 e 541.

3. *Ibid.*, p. 504 (anche p. 553).

garzone di mugnaio che si è preso quel brutto soprannome perché a casa non è buono a fare altro che stirarsi al sole e suonare il violino; sicché il padre, montato sulle furie, lo manda per il mondo a guadagnarsi il pane. «Bene,» dice allora il giovine «se io sono un buono a nulla, voglio andare per il mondo a far fortuna».[1] E mentre a destra e a sinistra i compagni, «come ieri, avant'ieri e sempre», si avviano al lavoro, a vangare e ad arare, lui, «con un'eterna domenica» in cuore, attraversa tutto il villaggio col suo violino, e poi via, per il libero mondo. Con una sua canzone nuova di zecca, «A chi Dio vuol mostrarsi benigno», naturalmente attira su di sé l'attenzione di due dame che lo prendono dalla strada di campagna sulla loro «splendida carrozza da viaggio» e lo portano sul predellino diritto fino a Vienna, che a caso egli aveva dato come mèta del suo viaggio. Incomincia così il trasognato carosello delle sue avventure tedesche e italiane, la storia del suo amore per quella bellissima nobile donna, che è una storia senza forza di volontà, una storia svogliatella che si irretisce in un intrico da opera lirica, per poi finire fanciullescamente bene, rivelando il carattere tutto candore e irresponsabilità di colui che la vive e la racconta.

Il carattere del Buonannulla è il seguente: i suoi bisogni pendolano fra la pigrizia integrale, una pigrizia da fargli crocchiare le ossa, e un istinto erratico pieno di vaghe attese che gli fa vedere le strade del mondo come ponti, aerei ponti lanciati in lontananza sul tralucente paesaggio. E non solo è inutile lui, ma desidera vedere buono a nulla anche il mondo intero; e quando ha da curare un orticello butta via tutte le piante di patate e gli ortaggi che ci trova e lo coltiva tutto, con stupore della gente, a piante di fiori rari di cui però vuol fare dono all'altissima dama del suo cuore, piante che dunque hanno uno scopo, ma solo delicato e non pratico. Appartiene alla famiglia dei figli più piccini e di quei Giovannin della favola un po' tocchi da cui nessuno spera nulla di buono e che poi invece vincono la prova e prendono in moglie la figlia del re. Per dir meglio, è un beniamino di Dio che in sogno lo ispira, e lui lo sa bene; infatti quando parte per il mondo, non ripete il discorso di suo padre del guadagnarsi il pane da sé, ma dice chiaro e tondo che se ne va a far fortuna. Poi ha un viso tanto grazioso che in Italia, dove, a sua insaputa, per via di intrighi è

1. *Ibid.*, p. 446. Per le altre citazioni in questo capoverso, cfr. p. 448.

scambiato per una fanciulla travestita, un focoso studente prende per lui una cotta disperata e ogni cuore prova per lui comunque un palpito gentile. Ma nonostante tutto, e per quanto egli ami con l'animo più grato e si goda commosso la terra così bella allo sguardo di chi la gira, il fresco cantare dei galli sul fluttuare lieve dei campi di grano, le allodole che tra i cirri mattutini frullano alte nel cielo, il pensoso meriggio, il sussurrio della notte, pure non è di casa sulla terra, non condivide di solito la gioia di coloro che invece vi si sentono a casa. «Tutto è così pieno di allegria;» pensa standosene, come fa spesso, in cima a un albero, sospeso sul mondo «non c'è un'anima che pensi a te. Così mi accade sempre e in ogni luogo. Ognuno si è fatto un posticino sulla terra, ha la sua stufa accesa, la sua tazza di caffè, la sposa, il suo bicchiere di vino la sera, ed è beato e contento ... Io non mi trovo bene da nessuna parte. È come se fossi arrivato dovunque troppo tardi, come se il mondo non avesse affatto contato sulla mia persona».[1] Si paragona a un istrice tutto racchiuso in se stesso, a una civetta appollaiata fra le rovine, a un tarabuso nel canneto di uno stagno solitario. Allora stacca il suo violino dalla parete e parla con lui: «Vieni da me, mio fido strumento! Il nostro regno non è di questo mondo».[2] È un genio e un artista, cosa che non sostengono né lui né il poeta e che invece è dimostrata con bella evidenza dalle sue stesse canzoni. Tuttavia la sua natura non presenta il minimo tocco di eccentricità, nulla di problematico, demoniaco, patologico. Niente lo caratterizza meglio del suo «raccapriccio» per i discorsi, congestionati e selvaggiamente belli, tenuti nel giardino romano dal pittore, un bohémien dai gesti decorativi, che con grottesca gaiezza va sproloquiando di genio e di eternità, di «spasimi, libagioni, fame», «pallido come un cadavere» per il gran bere e danzare, la chioma sconvolta al chiaro della luna. *Il Buonannulla allora se ne va furtivamente.*[3] Benché giramondo, musicante e innamorato, non si intende gran che di bohème, perché la bohème è una forma di romanticismo letteraria e lontana dalla natura, mentre lui non è affatto letterario. Egli è popolo, la sua malinconia è quella del canto popolare, la sua gioia di vivere è di quello stesso spirito. È sano, anche se non proprio robusto, e non può soppor-

1. *Ibid.*, p. 480.
2. *Ibid.*, p. 488.
3. *Ibid.*, p. 537.

tare le scempiaggini. Egli «si affida alla guida di Dio, trae dal fodero il suo violino e suona tutti i pezzi suoi più cari, sicché lieto ne echeggiò il bosco solingo».[1] Il suo romanticismo non è dunque né isterico né tisico, né voluttuoso né cattolico, né fantastico né intellettuale. È un romanticismo per niente depravato e deviato, è umano, e il suo tono di fondo è malinconico-umoristico. Là dove diventa buffo, questo suo tono rammenta in un modo singolare quello di un altissimo umorista del mondo germanico dei nostri tempi, che è popolo anche lui e giramondo interiore: quello di Knut Hamsun. «"Parlez-vous français?" gli dissi finalmente, spaventato. Egli scosse la testa, il che mi piacque molto perché nemmeno io sapevo il francese».[2] Il Buonannulla non smentisce l'umorista nemmeno in amore. Anche il suo amore non è «pallido come un cadavere», è anch'esso umano, cioè malinconico, sentito e umoristico. Mai si butterebbe, come fa quel suo studente e innamorato latino che lo crede una ragazza, ai piedi di qualcuno sbraitando «Iddio» e «cuore» e «amore» e «furore».[3] E quando «tutto, proprio tutto gli va bene», e può avere l'alta dama del suo cuore, che, grazie a Dio, è solo la nipote di un portiere, allora è «di animo davvero tanto lieto» e cava di tasca una manciata di mandorle che ha ancora con sé dall'Italia: «Ne prese un po' anche lei, e ci mettemmo a schiacciarle guardando lietamente quei tranquilli paraggi».[4] Questo è un umorismo così voluto che non può scaturirne alcun effetto comico involontario, e fa venire in mente che anche i Giovannin della favola non si scompongono più di lui quando ottengono la principessa. Il Buonannulla è ingenuo fino alla goffaggine nei fatti del sesso ed esce fuori da situazioni davvero scabrose, in cui si caccia sempre per via di intrighi, ignaro e puro com'era prima. Che questa sua purezza non riesca sciocca è già uno splendido resultato poetico. È la purezza del canto popolare e della favola, sana, senza nulla di eccentrico. Egli ha l'ingenuità e l'umanità spontanea di certe figure come il fanciullo silvano di Wagner, l'eroe dei libri della giungla e Kaspar Hauser,[5] ma non ha né la muscolatura ipertrofica

1. *Ibid.*, p. 491.

2. *Ibid.*, pp. 503-504.

3. *Ibid.*, p. 520. Le quattro parole tra virgolette sono in italiano nell'originale.

4. *Ibid.*, pp. 561 e 560.

5. Il trovatello Kaspar Hauser, nato forse nel 1812, tenuto, a suo dire, per anni segregato in una cella priva di finestre, comparve a Norimberga nel

di Sigfrido, né la sacralità di Parsifal, né la semi-ferinità di Mowgli,[1] né lo spirituale pallore ipogeo di Hauser, che sarebbero tutte qualità eccentriche. Il Buonannulla invece è umano e misurato, è uomo, tanto uomo che non vuole né può essere altro all'infuori di quello: e proprio per questo è il Buonannulla. Infatti si è un Buonannulla quando l'unica nostra prestazione è quella di essere uomo. Inoltre la sua è un'umanità poco chiaroscurata, con un che di astratto, caratterizzata solo, ma in misura fortissima, in senso nazionale: è infatti tedesca in modo esemplare e convincente, e per quanto egli sia di formato tanto modesto, verrebbe voglia di esclamare: ecco, in verità, l'uomo tedesco!

Preetorius ha intesa e resa graficamente a meraviglia questa figura che nelle sue illustrazioni non è più grande di due pollici, ma piena di vita simbolica e poetica. Il Buonannulla davanti al balì, sul muro tutto crepe del giardino, o in veste da camera davanti alla sua casetta di doganiere, il Buonannulla che cammina e sviolina nel rosso mattinale o medita su un albero sospeso sull'ampia campagna, il Buonannulla che agita il suo strumento in vista del profilo di Roma, o nel finale, con la fanciulla amata, al ballatoio sopra la fonda valle: sono tutte immagini fissate con una forza figurativa tenera e penetrante. L'illustratore non fa 'bello' il suo eroe, per quanto nel libro sia detto in un punto di lui: «Com'è bello!».[2] Ma di certo la bellezza del Buonannulla altro non è che un tralucere della sua natura di beniamino di Dio, e l'illustratore ha fatto bene a seguire il suo estro umoristico, mettendoci davanti non un giovinetto ideale ma un maldestro Giovannin della favola. Il suo Buonannulla – e ormai ce lo immagineremo in queste sembianze – è un giovinottolo con una giacca marrone a falde e un goffo paio di pantaloni, il colletto rialzato, dei gran capelli buffi e riottosi e un viso dal naso appuntito, di un'infinita ingenuità e senza astuzia, buono. Il disegnatore ha dato molto con pochissimi mezzi, usati comunque con ragione e precisione: ci ha dato,

1828; protetto dal penalista Paul Johann Anselm von Feuerbach, morì nel 1833. Per i lati enigmatici e romanzeschi della sua origine e della sua vita, è un personaggio caro a molti poeti e scrittori (Verlaine, Georg Trakl, Jakob Wassermann, Karl Röttger, Peter Handke, ecc.).

1. Il protagonista di *The Jungle Book* (1894) e *The Second Jungle Book* (1895), di Rudyard Kipling (1865-1936), divenne presto popolare anche in Germania, dove i due libri furono tradotti nel 1907.

2. J. von Eichendorff, *Aus dem Leben eines Taugenichts*, in *Werke*, ed. cit., vol. II, p. 500. L'espressione è in italiano nell'originale.

seguendo il suggerimento del poeta, un simbolo di pura umanità che senza nessuna pretesa ci rende commossi e sereni, un simbolo umano di romantica umanità, insomma, ripeto: dell'uomo tedesco.

«Capitemi bene, vi prego. Io molto lodo coloro che ebbero a cuore la bellezza finché essa rimase cosa di pochi e intanto la morale se ne stava seduta, tonta e intatta, sul proprio trono. Ma dacché la bellezza viene vociferata in ogni vicolo pubblico, la virtù incomincia a salire di prezzo». Son parole di dodici anni fa. Con quelle immaginai che il mio piccolo cardinale de' Medici facesse imbestialire l'umanista di corte.[1] Che non fossero parole da prendere in stretto senso 'storico', lo intese, credo, la parte più attenta dei miei lettori. *Fiorenza* era, e non per ultima cosa, una satira contro la democratizzazione dell'elemento artistico, contro lo zelo infantile con cui il tempo, il nostro tempo e mondo, si era impadronito dell'arte e della bellezza, in modo da intendere l'elemento spirituale ormai soltanto nel segno e nel senso dell'estetica; e rientrava in quella satira il fatto che io proponessi nella mia opera poetica una specie del tutto diversa di spirito, capace di conquistare gli animi, cioè lo spirito come *morale,* come una possibilità nuova e affascinante perché da lungo tempo non più ritenuta possibile... Ammettetelo, l'autore di quei dialoghi mostrava una sua natural destrezza nell'immaginare certi contrassalti all'estetica, una necessaria reazione alle molto diffuse fanciullate artistiche, addirittura una riabilitazione della virtù. Ma qui sia confessata l'insufficienza della mia intuizione: quel che non pensai nemmen di lontano, né mai avrei pensato, per la buona ragione che il mio modo di intendere era legato alla mia personalità, al mio modo di essere, e non poteva tirar fuori lubriche cornicelle letterarie – quel che *non* pensai assolutamente fu la resurrezione della virtù in senso politico, il risorgere di una bonzeria moralistica di impronta sentimental-terroristico-repubblicana, in una parola: la rinascita del giacobino.

Questa è un fatto, e noi siamo gli ultimi, è vero, a chiudere gli occhi di fronte a un fatto così singolare, seppur detestabile. Già prima, a quel punto del capitolo precedente in cui si parlava dello spirito che vuole avere ragione a ogni costo, del *fariseismo* dello spirito,[2] ci era balenata l'idea di

1. T. Mann, *Fiorenza,* in *GW,* vol. VIII, pp. 986-87. Sono parole di Pico della Mirandola, non del cardinale.

2. Si veda sopra, pp. 329-30.

aver a che fare con un fariseismo noto già da tempo nella storia, lungamente studiato in sede psicologica; non a caso, anche se involontariamente, avevamo colto in quell'occasione certi echi della psicologia del giacobino vista da Taine. Dovunque letteratura e politica si compenetrino a vicenda, lo spirito si politicizzi, ogni grande astrazione, Verità, Libertà, Giustizia, Umanità, cessi di essere un problema moral-filosofico di estrema istanza, assumendo significato soltanto politico, e venga riferita esclusivamente alla sfera statale e sociale, finendo col significare, salvo definizioni singole in tal senso, semplicemente la Repubblica Radicale, e dovunque, d'altra parte, la politica si faccia letteraria, assumendo il carattere della bella frase che impenna i cuori e nobilita l'uomo, il carattere della retorica in onore del 'genere umano': dovunque avvenga tutto questo, deve – inevitabilmente, a quanto pare – sorgere un tipo spirituale che torna a presentare tutti i dati somatici del giacobino.

Il nostro intellettuale politico, il civil-letterato, è un tipo del genere. Non è socialdemocratico, no di sicuro. Come avrebbe potuto l'attività sobria e concreta delle organizzazioni sindacali non annoiare e non nauseare, già prima della guerra, i suoi ardenti spiriti? Razza di filistei, quei democratici, capaci di votare i crediti di guerra, quegli Scheidemann e Heine, David, Frank e compagni,[1] che, nel momento in cui la Germania si trovò in estremo pericolo di vita, ebbero il coraggio di mettersi dalla sua parte – come del resto Bebel[2] e altri avevano previsto. Il fatto è che ci furono costretti, questo gli va riconosciuto. Già per via del partito, per il loro gregge di agnelli, la classe operaia, la quale «avrebbe dovuto sorbirsi il calice del dolore fino all'ultima amarissima goccia», essi non poterono permettere che il

1. Esponenti e pubblicisti del Partito socialdemocratico. Philipp Scheidemann (1865-1939), dal 1911 nella direzione del partito, nell'ottobre del 1918 segretario di Stato nel primo governo su base parlamentare, poi membro del governo provvisorio formato dopo la proclamazione della Repubblica (9 novembre 1918), dal 13 febbraio al 20 giugno 1919 presidente del Consiglio. Per gli altri personaggi citati si vedano alcune loro pubblicazioni di quegli anni: Wolfgang Heine, *Die politische Zukunft Deutschlands und die Sozialdemokratie* (1915), *Zu Deutschlands Erneuerung* (1916); Eduard David, *Sozialdemokratie und Vaterlandsverteidigung* (1915), *Wer trägt die Schuld am Krieg?* (1917); Reinhard Frank, *Die belgische Neutralität* (1915).

2. August Bebel (1840-1913), uno dei fondatori (1869), poi indiscusso leader del Partito socialdemocratico, membro del Reichstag dal 1871 al 1913. Anche lui aveva aderito alla causa nazionale dichiarandosi pronto a marciare, nel caso di un'aggressione – «noi socialisti come un solo uomo», riportano i libri di storia –, perfino contro il popolo russo.

Reich venisse sopraffatto e sgretolato, che il suo avvenire politico ed economico fosse rovinato per sempre: tutto questo essi lo hanno saputo far valere. Ma rimane il fondato sospetto che abbiano '*dovuto*' fare così ragionando non solo con la testa, bensì un poco anche col cuore; e questo era il filisteismo, il peccato mortale ai danni dello spirito, a cui oggi non si concede perdono. È inutile dire che e perché la 'politica del 4 agosto'[1] dei socialisti tedeschi sia stata qualcosa di infinitamente più spregevole di quanto succedeva nei paesi *liberi*. All'epoca della scissione del Partito socialdemocratico tedesco,[2] il compagno Renaudel[3] invitò, sul giornale di Jaurès,[4] la minoranza socialista tedesca a non mettersi in testa che ora anche il socialismo francese si battesse per abbreviare la guerra e per una pace che non comportasse la sconfitta della Germania; indubbiamente, argomentava, la situazione dei socialisti tedeschi non era uguale a quella dei compagni francesi i quali sarebbero rimasti, anzi, ora più che mai, impegnati nella difesa della propria nazione. Orbene, tale orgoglioso messaggio incontrò nel petto del nostro civil-letterato una comprensione che equivaleva a un'approvazione. Anch'egli ha un cuore; ma, come dice la canzone, «non l'ha qui». Wilhelm Liebknecht[5] una volta ha qualificato dal podio il gran tuonare in 'difesa della patria' un «frasario che mette la confusione negli animi»; questo però vale per la Germania, non vale per i popoli più nobili. E ci si guardi bene dal contestare, con gusto triviale, che, se è auspicabile una 'sinistra' forte in Germania, sarebbe anzitut-

1. Il 4 agosto 1914, appunto, il Partito socialdemocratico (SPD) votò compatto, insieme agli altri partiti, i crediti di guerra richiesti dal governo, dichiarandosi pronto ad appoggiarlo nella difesa della patria soprattutto dal despotismo della Russia.

2. Avviata dagli estremisti dell'ala sinistra fin dal 1915, la scissione fu sancita nell'aprile del 1917 con la fondazione del Partito socialdemocratico unitario (USPD).

3. Pierre Renaudel (1871-1935), uomo politico e pubblicista francese, deputato socialdemocratico per il dipartimento della Var dal 1914 al 1919 e dal 1924 al 1935, autore di *L'Internationale à Berne* (1919).

4. Il giornale in questione è «L'Humanité», fondato da Jaurès (si veda sopra, p. 197 nota 2) nel 1904.

5. Considerato anche il contesto storico, dovrebbe trattarsi qui non già di Wilhelm Liebknecht (1826-1900), uomo politico e pubblicista, uno dei fondatori della socialdemocrazia tedesca, bensì del figlio di lui, Karl (1871-1919), antimilitarista radicale, primo dei socialdemocratici a votare al Reichstag, fin dal dicembre del 1914, contro la concessione di ulteriori somme destinate alla difesa della patria, poi promotore, con Rosa Luxemburg (1870-1919), della Lega Spartaco.

to da caldeggiare, o, quando già ci fosse, da approvare in pieno, la partecipazione positiva della socialdemocrazia alla guida dello Stato. Sarebbe infatti un malinteso credere che il nostro politico abbia interesse davvero per la *politica* in quanto riforma, compromesso, adeguamento, intesa fra la realtà e lo spirito, ovvero, per dirla col vecchio Adam Müller,[1] fra il 'diritto' e la 'saggezza', e non abbia invece a cuore il generoso metter a soqquadro, lo smantellamento dello Stato, la rivolta permanente della plebe, la rivoluzione. Né si tenti di frastornarlo con una finta come quella di dire che la rivoluzione russa non sarebbe stata possibile se, negando i mezzi per difendere il nostro paese, avessimo reso possibile allo zar l'entrata a Berlino. Che effetto volete che abbia un'obbiezione così logica in confronto al disgusto indicibile che devono suscitare in lui frasi come queste che nel novembre del 1915, dunque nemmeno più nei primi ardori del conflitto, un compagno di nome Alwin Saenger scriveva dal fronte occidentale: «Oggi non può esserci più nemmeno *un* socialdemocratico tedesco a cui un qualunque errore commesso dal suo paese possa far nascere il desiderio di esser piuttosto un inglese o un francese. Oggi non c'è più *un* socialdemocratico tedesco che non insorgerebbe con le più aspre parole contro qualunque rimprovero che dall'estero venisse contro di noi, si tratti del popolo, di uomini di Stato o del sovrano. Oggi non può esserci più *un* socialdemocratico tedesco che non creda nell'eminente influsso della sua grande patria nella storia umana dell'avvenire. Chi oggi alla parola 'tedesco' non sente il cuore balzargli nel petto, costui è soltanto un pover'uomo malato!».

Dio ne guardi, il politico dello spirito non è un socialdemocratico. Potrebbe esserlo, al più, se volessimo far rientrare i nostri socialisti anarchici e rivoluzionari internazionali di stretta osservanza, a cui egli è spiritualmente vicino anche se non sotto l'aspetto formale, nell'ala sinistra del partito; il che, penso io, sarebbe uno sbaglio perché quei signori, in qualità di geni allo stato puro, sono poco apprezzabili anche come politici di partito. Né costui parla poi la lingua loro. La sua lingua, manco a dirlo, non è parlata affatto in Germania, si parla in Francia. È il gergo di un partito francese, dei *radicali*, di quei 'fils de la Révolution' che ereditarono dai giacobini il loro vocabolario politico, una fraseologia umanitario-sciovinista; con loro, coi radicali del Parlamento parigi-

1. Si veda sopra, p. 279 e nota.

no, il civil-letterato è portatore e custode dei princìpi immortali che ha in bocca la Francia ufficiale, la Francia del bourgeois-retore. Il suo è il vocabolario della Rivoluzione borghese. Mille miglia lontano dal credere che possano esistere al mondo il dilettantismo politico, il pasticcio politico (opinione questa che offenderebbe la democrazia), egli sostituisce, come fece il giacobino, la 'ragione', il sublime spirito e la foga letteraria, allo studio approfondito e alla conoscenza seria della viva realtà. L'uomo, i diritti dell'uomo, la libertà, l'uguaglianza, la ragione, il popolo, i tiranni, son tutti concetti che egli sa maneggiare con la stessa sconcertante sicurezza del giacobino cavandone fuori, come lui, un bel dogma radicale, di un radicalismo che a uno spirito più coscienzioso naturalmente dà l'impressione di una spaventosa superficialità. Proudhon ha definito Rousseau un uomo «nel quale la coscienza non era l'elemento dominante»; e il nuovo giacobino è, come gli si addice, un rousseauiano della più bell'acqua. Non nutre, per esempio, il minimo rispetto per le profonde differenze che caratterizzano il nostro tanto difficile continente. «Oggi non ci sono più francesi, tedeschi, spagnoli, inglesi, comunque si pensi in proposito; esistono solo europei che hanno tutti lo stesso gusto, le stesse passioni, gli stessi costumi, perché nessuno di loro ha serbato, grazie a particolari istituzioni, un'impronta nazionale».[1] Così è scritto in Rousseau, così crede anche il neogiacobino. Va anche più lontano, come andò più lontano il suo predecessore; trova cioè che esistono solo uomini, gli uomini in generale, ossia, per dirlo nella sua lingua, la lingua del secolo decimottavo, «esseri sensibili e ragionevoli che, come tali, evitano il dolore, cercano il piacere e tendono quindi alla felicità, cioè a uno stato in cui si prova più piacere che dolore». Semplicissimo. Troppo semplice, a dire il vero, per essere una cosa lusinghiera per 'l'uomo'. Ma il nostro democratico la ritiene lusinghiera. Possiede l'ottimismo del giacobino, le sue idee prefabbricate da buon pastore sulla ragione e il nobile cuore dell'uomo, la sua inclinazione alla demagogia in grande stile, a lusingare l'umanità, a dire insulsaggini all'umanità. Ha la tendenza del giacobino all'anarchia *e* al despotismo, alla sentimentalità *e* al dottrinarismo, terrorismo, fanatismo, al dogma radicale, alla ghigliottina. Ha la stessa sua tremenda ingenuità. Come lui batte e ribatte sui princìpi dell'umanità e ha un debole per

1. Citazione già riportata: si veda sopra, p. 273 e nota.

il patibolo. Ha del giacobino anche il gesto da opera lirica, l'atteggiamento[1] generoso disposto per l'eternità: una mano sul cuore, l'altra alzata in aria. Soprattutto ha l'istinto suo di occuparsi esclusivamente dell'aspetto politico di ogni cosa, non di quello morale, di badare senza confronto più ai diritti che ai doveri, di trascurare la coscienza, ma di garantire all' 'umano orgoglio' un trattamento di ipernutrizione. Il disprezzo e la repulsa nei confronti di ogni spirito che abbia un'opinione diversa dalla sua vanno perfettamente d'accordo, proprio come nel giacobino, col suo concetto di libertà. Ha la sua stessa sicumera, quella spavalderia e quel senso di trovarsi in una botte di ferro concettuale che di fatto è spirituale indurimento. Siccome crede di essere in possesso della verità, della 'fol-go-ran-te verità', il suo amore per la verità in sé è un po' malconcio, giacché colui che della verità è già – per così dire – il marito legittimo, ha ormai superato, e di molto, la posizione dell'innamorato e del pretendente. Ma non si creda che la sua verità, questo sistema di idee che egli si è imbastito, di cui va infinitamente orgoglioso e che mai si toglierebbe un momento di dosso per non buscarsi qualche raffreddore spirituale, sia poi davvero gran che: è un pasticcio di radicalismi, sentimentalismi e premurosità umanitarie di un gran pessimo gusto. Comunque è un pasticcio combinato in modo che, è vero, con quello si può finir sempre con aver *ragione*; e aver ragione, questo egoistico imporre se stessi, è l'impulso di fondo di un simile spirito. Con le sue stesse mani si è elaborato una visione politico-spirituale del mondo, da gran tempo conosciuta e battezzata: la chiamano cosmopolitico-radicale, internazionalismo democratico. Siccome però lui ci è arrivato da solo, per conto suo, quasi senza letture, a questo scontato radicalismo cosmopolitico, è convinto che si tratti di una cosa tanto esclusiva e travolgente, la luce e la verità per se stesse, che considera un idiota o un mascalzone chiunque si ribelli o solamente esiti a professarlo con lui. Non ha trovato questo partito, questa visione del mondo, come un fatto già esistente, scontato, a modo suo anche legittimato, aderendovi poi; l'ha sentito invece e pensato da sé, come cosa nuova, come un'illuminazione che a poco a poco lo ha avvolto, abbagliato e tutto penetrato fino a farne un fanatico. Se egli

1. «Attitüde» («Dauerattitüde» nel testo) è un altro termine di gusto, se non di conio, nietzscheano: «Il pathos dell' 'Attitüde' *non* fa parte della grandezza di un uomo. Chi ha bisogno di ricorrere all' 'Attitüde' *non è* un uomo schietto» (F. Nietzsche, *Ecce homo*, in *WS*, vol. II, p. 1097).

l'avesse conosciuta come una visione del mondo fra le tante altre, come un partito dei tanti, sarebbe certamente più tollerante. Così invece quest'uomo ingenuo, questo fanciullo d'uomo, vede nell'adesione incondizionata a tale idea il criterio assoluto per qualunque forma di onestà, per qualunque lealtà, pulizia e virtù spirituali; si considera autorizzato, anzi moralmente tenuto a scaraventare nella più profonda palude qualsiasi atteggiamento spirituale che non voglia o non possa riconoscere per verità e per luce quello che agli occhi suoi splende di uno splendore unico al mondo. C'è soltanto il sì o il no, o pecore o montoni, c'è solo da prendere o lasciare. Portar pazienza, rinviare, sarebbe un delitto. Egli crede di dover portare a salvazione l'anima sua non concedendo più nemmeno per un'ora una pur solo apparente compagnia a quei folli recalcitranti che non vedono quello che egli vede. Con ira e con dolore si stacca da quei cotali, nella fermissima convinzione di avere l'obbligo davanti alla verità e alla luce di passar sopra, decisamente, a ogni aspetto umano. C'è in tutto questo qualcosa di molto rispettabile, ma c'è altrettanta comicità, anzi vera scempiaggine, c'è la francese cattiveria del dottrinario e tutta la corruttela provocata dalla turpe follia del voler avere ragione a ogni costo.

C'è molto di rispettabile, ripeto, in tutto questo: fin troppo, ahimè, ce n'è fin troppo; la probità di questo nostro bel tipo, del letterato politico e neo-giacobino, ha qualcosa che dà maledettamente ai nervi, come l'aveva appunto quella del suo antenato; anche per lui sembrano scritte le parole che Danton, in Büchner, rivolge a Robespierre: «Robespierre, tu sei di una probità che manda in bestia. Io mi vergognerei a trascinarmi per trent'anni con codesta grinta morale fra cielo e terra, soltanto per il gusto miserabile di trovare gli altri peggiori di me. Ma dentro di te non c'è nulla che qualche volta, piano, in segreto, ti dica: Tu mentisci, tu mentisci!?».[1] Non c'è nulla. Per maturare o anche solo lasciar germogliare in se stessi un simile senso critico, un simile dubbio, da cui soltanto avrebbe inizio la *vera morale*, siamo troppo pieni di dignità, troppo nuova e giovanile è la luce di cui ci appare circonfusa la virtù quale superatrice dell'estetismo e del dubbio *borghese*... La 'riabilitazione della virtù'

1. G. Büchner, *Dantons Tod*, atto I, scena VI, in *Sämtliche Werke und Briefe*, ed. cit., vol. I, p. 26.

contro il dubbio e la critica è opera tutta nostra, una forma, anzi la vera forma di questa riabilitazione: noi infatti *non* abbiamo restaurato la virtù rivestendo di nuova autorità e bellezza – come qualcuno vorrebbe – l'umiltà e la reverenza del contegno che sono divenute estranee a un'epoca tutta razionale; al contrario, la nostra virtù è la ragione, la *dignità* della ragione che non conosce né umiltà né dubbio; noi l'abbiamo ritrovata col mezzo e sulla via col quale e sulla quale può sempre e soltanto trovarsi: il *concetto*.

« *Concetti* generali e *somma presunzione*» dice Goethe «sono sempre in procinto di provocar malanni spaventosi».[1] È un giudizio ovviamente suggeritogli dalla Rivoluzione. Ma che singolare accoppiamento, quello del «concetto» con la «somma presunzione» – a parte le conseguenze che vengono attribuite a questo binomio esplosivo! Che il concetto sia di necessità legato alla presunzione di essere sempre nel giusto, si direbbe un fatto inevitabile, dimostrato da tutta la giacobineria vecchia e nuova. Come potrebbe essere diversamente, come potrebbe il concetto non condurre alla virtù, quanto dire alla presunzione, visto che *è* già per se stesso la virtù, visto che in esso medesimo è implicita quella probità altamente idealistica e politica da cui scaturisce il piacere di trovare gli altri peggiori di sé?

In un suo saggio dal titolo significativo *Glosse allo Zarathustra*, Leopold Ziegler, studioso tedesco e filosofo liberale,[2] ha recentemente trattato del *concetto* e anche – rifacendosi a un'espressione di Adalbert Stifter – di quella «umana dignità della ragione» di cui, dice, bisogna esser grati al concetto e che peraltro è stata la conquista più nobile del ceto medio in ascesa...[3] Dignità della ragione è espressione bellissima, umana, degna degli umanisti. Eppure: se la dignità, la ben salda dignità di una virtù intellettuale è una condizione tanto alta e nobilmente borghese, non per questo è una condizione propriamente morale, religiosa o artistica, insomma, una condizione umana per eccellenza; e, va pur detto, essa implica il pericolo di un indurimento dell'anima.

1. J.W. Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, libro secondo, *Betrachtungen im Sinne der Wanderer*, 31, in *HA*, vol. VIII, p. 287.

2. Leopold Ziegler (1881-1958), filosofo dell'arte e della cultura. Opere principali: *Der deutsche Mensch* (1915), *Volk, Staat und Persönlichkeit* (1917), *Das heilige Reich der Deutschen* (1925), *Menschwerdung* (1947). Lo scritto cui si riferisce Mann, *Zarathustra-Glossen*, fu pubblicato nel dicembre 1915 su «Die neue Rundschau», pp. 1644-56.

3. Cfr. *ibid.*, p. 1655.

L'uomo deve essere 'degno', o non piuttosto libero, morbido, plasmabile, accessibile, umile e aperto all'offesa e al pericolo? Quale di queste è la migliore umanità, la più umana e – perché temere questa espressione? – più cara a Dio? Questo è il problema; e l'esteta – voglio dire quel tipo di persona che il politico chiama così – si rifiuta di dare abbellimento retorico e dignità politica al concetto, come invece sa fare il politico maneggiandolo con una dignità della ragione davvero incomparabile. «La conquista più nobile del ceto medio in ascesa»... Eccoci di nuovo al punto: *chi* è qui veramente il 'borghese', l'esteta o il suo superatore e antagonista? Il culto del generoso concetto è democratismo borghese del 1789 e 1848. Il concetto, la virtuosa parola, era l'irresistibile esplosivo usato dalla Rivoluzione borghese, l'unica, terribile arma del terzo stato e del suo condottiero, il letterato. Proprio a quel virtuoso concetto alludeva il povero Luigi XVI quando disse che la causa del terzo stato «faceva appello ai nobili sentimenti e *per questo avrebbe avuto sempre l'opinione pubblica dalla sua*»; e il frasario della virtù, cioè il concetto sublime politicizzato, ha di nuovo dalla sua l'opinione mondiale democratica – contro la Germania. Ce ne rintronano tanto e da tanto tempo le orecchie che non farebbe davvero meraviglia se un certo stordimento e turbamento si fossero già impadroniti di noi, se noi, profondamente scossi e perduta ogni fiducia nella nostra «singolarità» psichica, avessimo incominciato a vacillare nelle nostre posizioni di resistenza spirituale.

Noi vogliamo attestare che le cose stanno proprio a questo modo. Il tedesco, quando entrò in questa guerra, aveva dietro di sé un paio di esperienze religiose e filosofiche che gli provocavano la nausea di fronte al virtuoso frasario democratico-politico. Molti mesi gli durò la nausea per quel che a lui sembrava un trucco spudorato: per il modo cioè con cui concetti davvero sublimi dell'umanità, quali 'Verità', 'Giustizia', 'Libertà', venivano trascinati nel fango politico, violentati, contaminati, rovinati, diffamati, avviliti; lo disgustava francamente la bava che l'opinione pubblica mondiale e democratica aveva sulla bocca quando declamava quelle parole insozzandole. Ma l'opinione pubblica ha un'enorme forza disgregatrice; in questioni di politica non c'è altra istanza all'infuori di lei. E se anche la pressione dall'esterno fosse stata meno tremenda, la Germania aveva già in se stessa le sostanze spirituali che potevano concorrere a incrinare la sua forza di resistenza: non durò molto, qualche settima-

na, e il civil-letterato, colui che promuove la politicizzazione democratica dello spirito e manipola il virtuoso concetto con una quanto mai retorica dignità della ragione, riprese con una passione attizzata dalle circostanze la sua agitazione folgorante, lavorando con sempre crescente successo a quella capitolazione spirituale della Germania che, come ben sanno anche i nemici alleati, deve precedere la resa delle armi materiali. Ma se il suo democratico zelo era vòlto soprattutto a sconfessare, anzi a liquidare il «grande uomo», egli sapeva bene perché lo faceva: perché deve assolutamente paralizzare gli effetti che sugli animi esercita *il grande uomo di nazione tedesca*, si chiami Lutero o Goethe, Bismarck o Nietzsche, se vuol raggiungere davvero il suo scopo, il livellamento e l'allineamento democratico della Germania.

Nietzsche e Bismarck! È permesso, è mai possibile metterli insieme, pronunciare insieme i loro nomi? Ma se la lotta di Bismarck *contro* gli 'ideologi', *contro* il liberalismo umanitario, insomma contro il *concetto*, non era, sul piano politico, esattamente quello che, sul piano etico-filosofico, era la critica di Nietzsche alla morale e al 'petto rigonfio',[1] allora vuol dire che io non capisco proprio nulla, né voglio credere mai più di capire alcunché delle cose della vita interiore. Io vedo e attesto che quanto succede ora in Germania, che questo processo avviato dal letterato della civilizzazione per preparare la capitolazione spirituale della Germania e il suo allineamento alla democrazia mondiale, è *reazione* – mi si perdoni il termine, che però centra la cosa –, reazione a Nietzsche *e* Bismarck al tempo stesso: dal che si deduce quanto quei due grandi, nonostante la superficiale ostilità che spingeva l'uno contro l'altro, fossero e siano figli di un medesimo spirito. *Reazione liberale*: questa apparente contraddizione in termini è il fatto a cui stiamo assistendo in questi giorni e in sostanza significa 'riabilitazione della virtù', restaurazione e nuova incoronazione dell'ideologia democratico-umanitaria, del concetto; tutti fatti che io registro con una specie di entusiastico stupore. Nietzsche, il quale era persuaso che il buon europeo in fondo dovesse far guerra al secolo decimottavo, vedeva il *progresso* del decimonono nel fatto che esso interpretava il 'ritorno alla natura' in un senso sempre più decisamente contrario a quello di Rousseau. «*Via dall'idillio e dall'opera!*». Riteneva che quel secolo

1. Cfr. F. Nietzsche, *Der Fall Wagner* (1888), 6, in *WS*, vol. II, p. 915, e *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, in *WS*, vol. III, p. 824.

fosse stato sempre più decisamente anti-idealista, concreto, impavido, operoso, misurato, sospettoso di fronte a improvvisi mutamenti, insomma *antirivoluzionario.*[1] E ora abbiamo tutto di nuovo: l'idillio, l'opera, l' 'idealismo', la retorica, il 'dubbio' che ridiventa eresia, la fede nella politica, cioè nella rivoluzione; ed ecco di nuovo il giacobino. O stupore davvero entusiastico! All' 'esteta' di allora, la 'dignità della ragione', in quanto significava rinuncia al dubbio e alla libertà, tirannia del concetto, la sua elevazione, anzi la sua degradazione a idolo e feticcio politico – all' 'esteta', dicevo, la politicizzazione dello spirito era apparsa come la corruzione dello spirito, e nulla più. Le grandi parole astratte ricamate sul berretto frigio apparvero all'esteta un'insania spirituale, una mascherata umanitaria, simile a quelle che una volta organizzava il buon Anacharsis Klootz.[2] Le grandi astrazioni, Verità, Giustizia, Libertà, Umanità, spoglie di ogni pudore e coscienza, menadi rivoluzionarie, con le poppe penzolanti, a tripudiare pei vicoli: sapevamo di avere già dovuto assistere a queste scene, che tutto questo era stato una volta possibile nella storia d'Europa grazie a una catastrofica collaborazione della più piatta filosofia che mai avesse dominato, coi mali sociali che sarebbero certo sfociati, in un modo o nell'altro, nel terrore. Chi avrebbe mai potuto pensare che la demenza politica del concetto, la disponibilità dello spirito per la politica radicale, sarebbe stata ancora possibile e con una coscienza intellettuale tranquilla? «La morale è di nuovo possibile».[3] Sì, lo so, lo so bene. Ma che fosse di nuovo possibile, a distanza di una sola generazione dall'abbozzo dell'opera principale[4] di Nietzsche (1887!) e con *que-*

1. Per quanto riassunto e citato qui da Mann, cfr. F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre,* in *WS,* vol. III, p. 532.

2. Anacharsis Klootz o Clootz (pseudonimo di Johannes von Gnadenthal; 1755-1794), cosmopolita repubblicano, di origine prussiana. Nel 1776 andò a Parigi dove partecipò al movimento dell'Enciclopedia. Fanatico seguace della Rivoluzione, giacobino, eletto alla Convenzione dove interveniva come «oratore del genere umano» (molti dei suoi discorsi e progetti per una repubblica universale furono pubblicati), adepto fervente del culto della Ragione. Sospettato di tradimento, fu processato e condannato alla ghigliottina.

3. Per quest'altra autocitazione (ancora da *Fiorenza*), si veda sopra, p. 112 e nota 6.

4. Fra l'autunno del 1887 e il febbraio del 1888 Nietzsche diede un primo assetto organico ai suoi appunti per un progetto letterario accarezzato fin dal 1885, *Der Wille zur Macht,* in seguito abbandonato. Un suo libro con quel titolo uscì tuttavia, per volere e con una prefazione della sorella, Elisabeth Förster-Nietzsche, una prima volta, a cura di Peter Gast, Ernst

sto aspetto, cioè come sentimentalismo rivoluzionario e virtù giacobina, ma che dico fosse possibile: *che si instaurasse come 'lo spirito' stesso*, no, questo non l'avevo mai creduto, e chi può stupirsi che io me ne debba meravigliare ancora un bel po' di tempo prima di tornare a chinarmi su un qualche altro lavoro?

Politicizzata l'arte, politicizzati lo spirito, la morale, il *concetto*, politicizzati ogni pensiero, volontà e sentimento: chi mai vorrebbe vivere in un mondo simile, un mondo dove la libertà significasse – suffragio universale e indiscriminato, punto e basta? «Anche in certi ordini religiosi» disse Treitschke «i superiori vengono scelti con suffragio generale; e chi sarebbe mai andato a cercare la libertà in un convento di suore?». Così pensa un cervello orientato, a quanto si dovrebbe credere, tutto sulla politica; ma è pur sempre un cervello tedesco, e come tale reso incapace di lasciare che l'idea della libertà si esaurisse anche un attimo solo nella politica. Questo è invece affare, mettiamo, per un carbonaro italiano come Giuseppe Mazzini, che proclama: «La legge elettorale» è il «*principio d'ogni libertà* ...».[1] Nulla di più chiaro. Se io voglio leggere qualcosa che mi faccia rovesciare le budella e susciti in tutto me stesso lo spirito di contraddizione (il che a volte ha una sua utilità), mi basta aprire il libro di Mazzini che un bel giorno, senza mio merito o intervento, mi capitò fra le mani, quasi mandato dal cielo. Debbo a quel libro non solo quella mia prima, scarsa penetrazione nell'essenza della virtù politica, ma anche se ho capito da che fonte il civil-letterato tedesco abbia in realtà attinto lo stile, i gesti, l'afflato e la passione dei suoi manifesti politici. Trovo in Mazzini, allo stato puro e nel suo rigoglio, il massone latino, il democratico, il letterato della rivoluzione, il retore del progresso; da lui imparo a considerare 'lo spirito' come qualcosa di mezzo fra il Grande Oriente e il club giacobino, giusto come oggi, riabilitata ormai la virtù, vuole e deve essere nuovamente considerato. In lui posso ammirare lo spettacolo di un attivismo che non conosce ostacoli né è affetto da pallore di dubbi e che ora si aderge in cospetto

Horneffer e August Horneffer, nel 1901 (Naumann, Leipzig; seguirono, dal 1906, altre edizioni, ampliate), ed è stato poi a lungo considerato la sua «opera principale».

1. G. Mazzini, *I collaboratori della 'Giovine Italia' ai loro concittadini* (1832), in *Scritti editi ed inediti*, ed. cit., vol. III, *Scritti politici editi ed inediti II*, 1907, p. 59 (trad. ted. cit., p. 332).

al suo popolo declamando con tutta l'ampiezza del suo gesto, fissi gli occhi al cielo, – ora, le mani sui fianchi e sibilante il respiro, balza frenetico in giro a incitare, a istigare, a provocare. È qui, nei suoi scritti, che le barricate vengono definite il «trono popolare»,[1] che sento parlare d'un solo fiato di «natura morale dell'uomo» e di «comunicazioni, ... vie moltiplicate, ... telegrafi»,[2] di «*Cristo*» e della «*stampa*».[3] È qui che viene ardentemente affermata «l'impossibilità di conciliare una vera libertà ... colla forma monarchica»,[4] qui il «dogma dell'Eguaglianza» viene innalzato a «*religione degli animi*»,[5] e il «simbolo rivoluzionario» è ridotto a queste poche, orrende parole: «Un principio – e le sue conseguenze».[6] E le sue conseguenze! Questa formula che Mazzini, come se non bastasse, definisce espressamente il simbolo *rivoluzionario*, è la formula dell'intellettualismo di ogni specie. Non a caso il letterato politico si definisce il vero intellettuale.[7] Ora sappiamo, tocchiamo di colpo con mano, che quanto egli intende per intellettualismo – e quel che noi intendiamo con lui – è il più squallido, duro e disumano dottrinarismo: nulla di più.

Nel contempo esso è tuttavia la *virtù*, e precisamente la virtù in diversi sensi, per esempio nel senso di ritorno rousseauiano alla natura, di *semplificazione* dell'uomo – ma una semplificazione scelta ad arte, solamente tendenziosa. Se oggi certi pensatori osano tornare ad accostarsi al concetto di Dio, l'uomo del principio e delle sue conseguenze lo considera una faccenda penosa. Trova ipocrita parlare di 'Dio' centotrent'anni dopo la *Critica della ragion pura*. Invece proprio la spudoratezza reazionaria, *oscurantistica* con cui oggi, nel paese della critica morale, le parole più alte e spiritual-

1. G. Mazzini, *Società degli Amici del Popolo* (1832), in *Scritti politici editi ed inediti I*, ed. cit., p. 135 (trad. ted. cit., p. 173).

2. Cfr. G. Mazzini, *Fratellanza de' popoli*, cit., *ibid.*, p. 259 (trad. ted. cit., pp. 279-80).

3. Cfr. *ibid.*, pp. 256-57 (trad. ted. cit., p. 277; Mann usa la parola «Presse», mentre la traduzione di Flesch recita «Buchdruckerkunst»).

4. G. Mazzini, *I collaboratori della 'Giovine Italia' ai loro concittadini*, cit., in *Scritti politici editi ed inediti II*, ed. cit., p. 42 (trad. ted. cit., p. 317).

5. *Ibid.*, p. 45 (trad. ted. cit., p. 320).

6. G. Mazzini, *Fratellanza de' popoli*, cit., in *Scritti politici editi ed inediti I*, ed. cit., p. 280 (trad. ted. cit., p. 298).

7. Cfr. anche la definizione che Heinrich Mann dà dell'intellettuale nel suo *Zola* (solo in «DwB», pp. 1355-56). Nella parte non soppressa di quel passo per le edizioni successive alla riconciliazione col fratello «der Intellektuelle» è sostituito con «der geistige Mensch» (cfr. in *EC*, p. 208).

mente più dubitose, Verità, Libertà, Giustizia, vengono sbandierate politicamente, costituisce quella vigorosa semplificazione che è uno degli aspetti visibili della virtù.

Conosciamo la parola d'ordine e velleità del 'diventare più semplici' da certi libri russi che la identificano con l' 'andare in mezzo al popolo' di giovani idealisti. Penso, per esempio, a Neždanov, il rivoluzionario di pelle fine, l'esteta politicizzato, che in *Terra vergine* di Turgenev non riusciva a sopportare la 'semplificazione' perché si accompagnava alla cattiva acquavite. «Se si deve bere acquavite per 'diventare più semplici', bene,» esclamò «tante grazie e buona sera!».[1] Ora i nostri manipolatori dello 'spirito' e di un risoluto amore politico per gli uomini sono ben lontani dal cercar seriamente di andare in mezzo al popolo. Il loro rapporto col 'popolo' è di natura del tutto platonica e dottrinaria, non pratica; è impossibile sul piano umano perché, quanto a senso dell'umorismo, duttilità, simpatia, diretto e cordiale contatto umano, insomma quanto ad *amore*, che è necessario per intendersi davvero col popolo, quelli sono proprio digiuni; e tutto il loro «amore per gli uomini» è in fondo un'alterigia da tavolino, faconda e facile, che non richiede alcun sacrificio personale. La 'semplificazione' dunque si restringe, nel caso loro, alla sfera della vita spirituale: non vi partecipa nemmeno la loro natura artistica, che non pensa neanche di lontano a rinunciare alla sua raffinatezza aristocratica. Ma non potrebbe, nonostante tutto, darsi che finissero come il povero Neždanov, che fece presto a dubitare della 'semplificazione' perché non reggeva l'acquavite? Se 'dignità della ragione' vuol dire manipolazione politica e retorica del *concetto*, la sua degradazione a frasario demo-virtuoso – bene, tante grazie e buona sera! E se un giorno imparassero a dire così?

Aleksej Neždanov non era soltanto di nobile estrazione, ma anche una natura di artista, e Turgenev dimostra splendidamente che per questo fallì nel suo intento. Non bisogna mentire a se stessi per i begli occhi di un sistema: l'arte non se la dice troppo con la virtù, le capitò di rado o mai, in quanto la virtù significa progresso democratico – giusto quello che ha da significare, dico bene? È proprio questa, invece, la menzogna che oggi, 'per amor della vita', si cerca di avvalorare. Oggi si fa il serio tentativo di porre l'arte a

1. I.S. Turgenev, *Nov'* (1876), cap. XXIX. Cfr. anche la traduzione italiana di Federigo Verdinois, *Terra vergine*, Garzanti, Milano, 1985, p. 215.

servizio del progresso, di farne la principale testimone, di elevare la misura in cui essa promuove il progresso a misura del suo rango e del suo valore. Un esempio di tale tentativo è la critica al romanzo di Verner von Heidenstam, *Carlo XII e i suoi guerrieri*,[1] fatta di recente da un civil-letterato tedesco, il quale asseriva che a noi non interessava la componente eroico-soldatesca, bensì quella dell'umanità oppressa che in quei tempi (questa è graziosa), in *quei* torbidi tempi, non vide riconosciuti i propri diritti; che la presa di coscienza e la ribellione di coloro su cui pesava il dominio, erano ben più valide dell'egoismo ambizioso dei re, e che *Carlo XII* era soltanto «un romanzo rivolto all'indietro». Ma l'arte sarà sempre «rivolta all'indietro», reazionaria. Non è un caso che venga annoverata, come la religione, tra le forze anti-intellettuali; ed equiparare l'artista all' 'intellettuale' è ciarlataneria democratica. L'arte non sarà mai morale in senso politico, né virtuosa; mai il progresso potrà contare su di lei. Essa ha infatti un istinto fondamentalmente malfido e proditorio; il suo estasiarsi per ciò che è scandalosamente contrario alla ragione, la sua inclinazione per la 'barbarie' creatrice di bellezza, non si possono estirpare. È un istinto che si potrà anche chiamare isterico, nemico dello spirito, immorale fino a essere pericoloso per il mondo stesso, ma resta di fatto immortale e, se lo si volesse o potesse estirpare, avremmo forse liberato il mondo da un gran pericolo, ma si può essere quasi certi che lo avremmo liberato anche dall'arte – e questo sono in pochi a volerlo. L'arte è una forza irrazionale, ma è una forza grandissima; e l'attaccamento che gli uomini hanno per lei dimostra che essi non possono e non vogliono accontentarsi di ciò che è semplicemente razionale, vale a dire della famosa formula della triplice equazione della saggezza democratica per cui 'ragione=virtù=felicità'. Si legga, a questo proposito, l'entusiastica, delirante descrizione che Baudelaire fa della marcia del *Tannhäuser*. «Chi potrebbe mai,» esclama «ascoltando accordi così ricchi e orgogliosi, questo ritmo sontuoso e cadenzato,

1. Carl Gustaf Verner von Heidenstam (1859-1940), poeta e scrittore svedese, neoromantico, critico conservatore; premio Nobel 1916. Opere di narrativa principali, oltre al 'romanzo' qui citato, *Karolinerna* (1897-1898), che uscì nella traduzione tedesca di Gustav Bergmann col titolo *Karl XII. und seine Krieger* (A. Langen, München, 2 voll., 1916, 1918): *Endymion* (Endimione; 1889), *Hans Alienus* (1892), *Heliga Birgittas pilgrimsfärd* (Il pellegrinaggio di Santa Brigida; 1901); opere di critica: *Renässans* (1889), *Klassicitet och Germanism* (Classicità e germanesimo; 1898).

queste fanfare regali, immaginarsi altro che uno sfarzo fantasmagorico, una processione di eroi in rutilanti costumi, tutti di altissima statura, di volontà ferma e di fede ingenua, splendidi nei loro amplessi quanto tremendi nei loro duelli?».[1] E chi, vogliamo aggiungere noi, potrebbe disconoscere che queste, risvegliate dall'arte, sono, nel senso della virtù politicamente intesa, fantasie quanto mai *preoccupanti*? Ascoltavo ieri la *Sinfonia patetica* di Čajkovskij, opera pericolosissima per la sua dolcezza selvaggia, impossibile a sentirsi e a capirsi senza intendere appieno il contrasto insanabile che passa fra l'arte e lo spirito virtuoso della letteratura. Penso al terzo tempo con quella musica *maligna* di marcia che, se noi avessimo già una censura a servizio dei sacri veri democratici, dovrebbe essere senz'altro proibita. Fin tanto che si permette non solo di comporre, ma di eseguire una musica simile, fin tanto che si lascia a piede libero in mezzo alla gente perbene questo furore di trombe, questo clangore di piatti, fino ad allora sulla terra ci sarà anche, mi sia concesso dirlo, la guerra. L'arte è la più forte tra le forze *conservatrici*; serba in sé certe possibilità dell'anima che senza di lei, forse, si estinguerebbero per sempre. Fin quando saranno possibili – e lo saranno sempre – poeti il cui desiderio e lamento anelino a fuggir lontano, nelle selve più remote, per scordare «questi stolti tempi»,

Tutta la notte sognando
Gesta e opre di principi,
Antichi onori e splendori
E quanto dia vigore all'anima,

fin quando la loro nostalgia protesa *in avanti* anticipi il momento in cui il Signore pone fine alla contesa e strappa ai malvagi il loro ingiusto scettro,

Poi sorgerà l'aurora
Alta sopra la selva,
A nuovi canti e ritmi
Sorgete, o fidi, allora,[2]

1. C. Baudelaire, *Richard Wagner et «Tannhäuser» à Paris* (1861), in *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. II, 1976, p. 797. Si veda anche la lettera del 17 febbraio 1860 in cui Baudelaire scrive a Wagner di avere avuto dalla sua musica «la plus grande jouissance musicale que j'ai jamais éprouvée» (*ibid.*, p. 1452).

2. Sono la terza e l'ultima strofa della lirica *Klage* (1809) di J. von Eichendorff, in *Werke*, ed. cit., vol. I, 1987, p. 98.

(il testo è di Eichendorff, musicato splendidamente nel 1915 da Hans Pfitzner): fino ad allora, dico, il dominio di quella triplice equazione, la democrazia sulla terra non saranno del tutto cosa fatta. Lasciate pure che si compia ogni utopia del progesso, la redenzione della terra in forza della ragione, ogni sogno di eudemonismo sociale, che diventi realtà il mondo rappacificato dell'esperanto; fate che gli autobus dell'aria sorvolino rombando una 'umanità' biancovestita, piamente razionale, apolide e integrata, dotata di un'unica lingua, giunta ai supremi trionfi della tecnica, alla visione a distanza per forza di elettricità: bene, l'arte vivrà ancora, costituirà ancora un elemento di insicurezza, serbando la possibilità, la pensabilità della ricaduta. Ci parlerà ancora di passione e di non-ragione, rappresenterà, alimenterà, celebrerà la passione e la non-ragione, terrà in onore i pensieri e gli impulsi del profondo, li terrà *svegli* o con impeto grande li risveglierà, per esempio il pensiero e l'istinto della guerra... Né la si potrà proibire, perché sarebbe contro la libertà. O vivrà l' 'uman genere' sotto l'assolutismo, la triplice *tirannia* della ragione, della virtù e della felicità? Allora è tanto più verosimile che l'arte finisca tutta all'opposizione, e che tutto quello che si trovi all'opposizione contro quest'ultima tirannia si attacchi all'arte disperatamente. Allora l'arte assumerà la guida di quel partito che miri a rovesciare la tirannia della virtù – e l'arte è una condottiera affascinante. Insomma, a farla breve: la guerra, l'eroismo di tipo reazionario, ogni stortura dell'irrazionale saranno sempre pensabili e dunque possibili sulla terra finché esisterà l'arte, la cui vita dura quanto 'l'umanità' e finisce con lei.

Ma parliamo un po' di cose più personali. Lasciamo fuori tutte le congetture sulla funzione che l'arte avrà in futuro e teniamoci invece al suo custode e portatore, a quella specie particolare di anima detta di 'artista' e al *suo* rapporto con la virtù, che subito si rivelerà semmai un non-rapporto o almeno un rapporto molto allentato e incerto. Non è che siamo tanto vanesi da raccomandare alla curiosità del borghese, come si usa fare ogni tanto, il modo di vivere dell'artista, in quanto forma di vita immorale, 'amorale': la quantità di etica personale e addirittura di amore per la società presente nella vita di un artista creatore è, in qualunque situazione, una quantità *rispettabile*, bisogna ammetterlo. Ma come un impegno artistico è qualcosa di ben diverso dal libertinaggio di bassa lega, così anche la morale è qualcosa di

diverso, anzi di *completamente* diverso, dalla 'virtuosità', e le circostanze ci costringono a insistere perché questa distinzione non venga trascurata.

Il moralista si distingue dal virtuoso per il fatto che egli è aperto a quanto è pericoloso e dannoso, che, come sta scritto nel Vangelo, «non si oppone al malvagio»,[1] mentre il mattatore della virtù ci riesce dappertutto e col più lusinghiero dei successi. Che cos'è pericoloso e dannoso? I pastori di anime lo chiamano il *peccato.* Ma anche questa parola pesante e spaventevole è pur sempre non più che una parola, utilizzabile in modi diversi. Esistono peccati nel senso della Chiesa e peccati nel senso dell'umanesimo, dell'umanità, della scienza, dell'emancipazione dell' 'uomo'. Come che sia, il 'peccato' è certamente: *dubbio*; è gusto per ciò che è proibito, l'impulso all'avventura, a perdere se stessi, a concedersi, a vivere, indagare, compenetrare, è tentazione e seduzione... Solo i borghesi più gretti si affretteranno a definire immorale un simile istinto; che sia peccaminoso, nessuno lo nega. Vogliamo anzi a proposito rifarci un poco più da lontano, volgendoci intorno per chiarire la situazione del peccato nel senso dell'umanesimo.

In tutti i popoli ci sono anche oggi individui che non sono per forza stupidi né propriamente cattivi per il fatto che aderiscano all'audace e generosa idea del 'progresso' con minor fede e gioia, manco a dirlo, del civil-letterato. Riconoscono certo e ammirano il progresso sul piano della tecnica e delle scienze, dalle quali va però già esclusa la filosofia, e trovano che nel campo delle arti si debba parlare ancora meno di progresso. Sembra dunque loro che il progresso rientri nella civilizzazione, non nella cultura, in quanto è una questione di esperienza, di perspicacia, di politica, del modo come rendere in pratica più piacevole e rispettabile il mondo: insomma è questione di costumatezza, non di anima e di moralità. Tengon per fermo – come fa il vecchio Karl Jentsch nel suo libro denso di saggezza su *Il cristianesimo e la Chiesa*[2] – che «tutti i progressi della scienza e della tecnica e perfino quelli dell'umanità non hanno mai reso l'uomo

1. Cfr. Mt, 5, *39.*

2. Karl Jentsch (1833-1917), slesiano, sacerdote cattolico, scrittore e pubblicista, a lungo in urto con la Chiesa romana, poi riconciliatosi. Opere principali: *Weder Kommunismus noch Kapitalismus* (1893), *Grundbegriffe und Grundsätze der Volkswirtschaft* (1895), *Der Weltkrieg und die Zukunft des deutschen Volkes* (1915). Il libro citato da Mann, *Christentum und Kirche in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft,* Haberland, Leipzig, è del 1909.

più felice, mai più contento, ma sempre e solamente più irrequieto. Ogni miglioramento delle condizioni esteriori della vita viene accettato, non appena ci si è fatta l'abitudine, come qualcosa di ovvio che non dà gioia a nessuno, sicché l'animo avido anela a nuovi agi che non si possono ancora avere in quel momento. Si aggiunga che tutto il progresso della civiltà non è riuscito a far sparire dalla faccia della terra le tremende sofferenze fisiche che ogni momento colpiscono migliaia e migliaia di persone e minacciano tutti. Nella misura, comunque, in cui la società può essere considerata responsabile dei mali esistenti, la speranza di potervi ovviare grazie a un perfetto ordine sociale si rivela utopistica. Certe forme rivoltanti di tortura, il progresso civile è riuscito a eliminarle. Ma in genere le trasformazioni nel campo della società procedono in modo che ogni miglioramento tecnico, economico, *sociale, politico* ci regala mali nuovi al posto di quelli che toglie di mezzo. Qualunque tentativo di progettare un ordine sociale tecnicamente o moralmente perfetto conduce al ridicolo e all'assurdo – sul piano morale già per il fatto che gli uomini, nei confronti di quel che ha da essere moralmente appetibile e perfetto, sono di opinioni tanto diverse che in tempi più feroci, disputando in proposito, arrivano a spaccarsi la testa a vicenda; in tempi più civili, invece, le avverse parti si coprono di scherni e di ingiurie e non di rado *giungono a odiarsi mortalmente per queste divergenze di opinioni.* Inoltre uno stato futuro di perfezione sociale non potrebbe affatto giovare ai miliardi di creature che hanno tribolato nei difettosi tempi passati».[1] Tutto questo è vero, è semplice, umana verità, e chi dice diversamente non fa che arte oratoria. Ogni sopravvalutazione della vita sociale, ogni addobbarla di una sacralità assoluta e religiosa appare stolto e falso a quel tipo di persone di cui dicevo e che per buoni motivi sente malvolentieri proclamare con troppa iattanza la fede in una 'umanità migliore e più libera'. Per quel che riguarda il mezzo spirituale del progresso, cioè l'illuminata spiegazione di ogni fatto, il tipo delle persone suddette è anche disposto ad apprezzarlo; ma il suo *amore* va piuttosto a quel che non si può esplicare mai, a ciò che resta segreto in eterno, ed esso è incline a trovare più bello l'uomo in atto di venerazione che non quello in atteggiamento emancipato. È una questione di gusto, ovvero, se questa parola è troppo frivola, di stato d'animo. Già il con-

1. *Ibid.*, pp. 503-504.

servatorismo in sé, si può ben dire, è uno stato d'animo, mentre il progressismo è un principio; e proprio su questo fatto poggia, mi sembra, la superiorità del primo sul secondo. È uno stato d'animo che si potrà benissimo chiamare *patologico*, senza incontrare troppa resistenza, giacché in un certo senso che, per aiutarci, definiremo meglio individualistico-culturale, la malattia non è un argomento contrario, e ha prodotto valori preziosissimi. Già il concetto di malattia e di depressione è troppo ambiguo per non richiedere molta cautela a chi lo maneggia. Il punto che più conta, a quanto sembra, è *quali* periodi nella vita spirituale e politica si vogliano definire e spiegare come depressivi. Per esempio potremmo ricordare che Nietzsche accusò la «profonda mediocrità» degli inglesi di avere provocato una *depressione* generale dello spirito europeo, precisamente all'epoca in cui essi partorirono le famose «idee moderne», le «idee del secolo diciottesimo» di cui i francesi sono stati, afferma, le scimmie, gli attori e le prime capitali vittime.[1] E se poi il movimento francese dell'ultimo decennio prima della guerra, movimento indubbiamente di tipo reazionario giacché consisteva nella protesta di una Francia giovane contro la rottura radicale col proprio passato, col proprio Medioevo, con tutti i valori culturali precedenti la Rivoluzione e il classicismo; se questo movimento nazionale possa o debba essere svalutato in quanto fenomeno di *depressione*, è un tema su cui c'è molto da discutere, anche se il civil-letterato considererà inaccettabile un tale dibattito.

La questione si presenta invece alquanto diversa quando l'umanista (e il civil-letterato è un umanista) bolla di infamia quell'aberrante istinto e stato d'animo, chiamandolo *peccato*, peccato contro l' 'uomo'; noi sentiamo con lui che il peccato nel senso dell'umanesimo *esiste* davvero. Ma almeno una cosa resta da obbiettare, cioè che il dubbio e il peccato sono fruttuosi e umanamente liberanti più della virtù, della dignità della ragione, dell'orgoglio da possidente proprio del filisteo della verità, più della sublimata virilità di un maestro della Democrazia. Vérité, Fécondité, Travail, Justice:[2] già, l'umanista democratico è un asso della virtù, la sua

1. Cfr. F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, VIII, 253, in *WS*, vol. II, p. 720. Si veda anche sopra, p. 99.

2. Sono le quattro figurazioni simboliche, protagoniste dell'ultimo lavoro, rimasto incompiuto, di Zola, *Les quatre Évangiles* (*Fécondité*, 1899; *Travail*, 1901; *Vérité*, 1903), esaltato da Heinrich Mann nel saggio zoliano (cfr. in *EC*, pp. 235-36 / «DwB», pp. 1378-79).

probità arriva fino alla provocazione, la sua pretesa di trovare gli altri peggiori di sé è di una legittimità da far accapponare la pelle: ed eccoci di nuovo davanti quel maledetto e inevitabil dubbio, *chi* sia, una buona volta, il 'borghese', l'esteta o il suo superatore, il politico? Un artista, dico io, resta, fino all'ultimo respiro, un avventuriero del sentimento e dello spirito, amante delle deviazioni e degli abissi, aperto a quanto è pericoloso e dannoso. Il suo compito stesso richiede libertà di movimenti in qualunque direzione dell'animo e dello spirito, richiede che egli si trovi di casa in mondi diversi e anche perversi, non gli concede né di prender domicilio in una qualunque verità, né alcuna dignità della virtù. L'artista è e rimane uno zingaro, anche se si tratta di un artista tedesco di cultura borghese. Siccome gli pertiene di esprimersi per bocca di persone diverse, è di necessità un dialettico. Ma la dialettica, sentenzia Goethe, «è l'esercizio *dello spirito di contraddizione* ... che è stato dato all'uomo perché impari a *riconoscere* la differenza delle cose».[1] Ben sappiamo che la dialettica agli occhi della fede e della virtù è il peccato, il male; proprio per questo quel monito morale «Non opporti al malvagio!» è un motto da artisti e moralisti, non di certo un motto politico. Il politico infatti *si oppone* al malvagio, accidenti se gli si oppone! Dobbiamo forse assicurare che egli non è certamente uno zingaro, né un avventuriero, anzi semmai l'opposto, un pedante, un uomo di princìpi, un inconcusso, un virtuoso, un uomo che ha l'anima in una botte di ferro e ha detto addio a qualunque vagabondaggio spirituale, che non guarda né a destra né a sinistra, ma tiene fisso l'occhio a *quel* sentiero stretto della virtù e del progresso percorribile solo tenendosi saldi per mano alla dottrina? Quanto alla dialettica, ne ha paura come del diavolo, naturalmente, e subito si affretta a definire un sofisma qualunque obbiezione alla 'dottrina', senza che mai gli frulli in mente che con lo stesso diritto si potrebbe definire sofisma ogni sua taumaturgica frase. La sua 'politicizzazione dello spirito', la sua riconquista del 'concetto', la sua 'riabilitazione della virtù', il suo procedere, nella sua ansia guerriera e moralizzatrice, verso la mèta, significano – è impossibile non vederlo, lo dovrebbe vedere anche lui – la fine di qualunque bohème, di ogni ironia e malinconia, di ogni sbrigliatezza e indipendenza e umor ne-

1. Colloquio di Goethe con Eckermann del 18 ottobre 1827, in *GA*, vol. XXIV, pp. 669-70.

ro, di qualunque innocenza e fanciulleria, di tutto quello che una volta a uno poteva parere 'con-geniale', artistico; significano 'maturità dell'uomo', virilità ben salda e sublimata che non ha invero più molto a che fare con la sfera dell'arte: adesso tocca a lui, praeceptor patriae, stare al cospetto della giovane generazione, ad arringarla – fluente la chioma fino a mezzo il collo – in istile classico e virtuoso, addottrinandola in democrazia, e non si vergogna...

Non ci si vergogna nemmen più di essere *opportunista*, voglio dire, di respingere e discacciare con freddo rigore come 'non pertinente' tutto quello che *non* sembra opportuno ammettere nell'interesse della dottrina, del progresso e della marcia verso la mèta. È permesso far politica contro la polis, lo Stato. *Non* è permesso invece avere spirito contro 'lo spirito'. È una cosa proibita, è immorale perché non è opportuna. Anche la bellezza può essere quanto mai inopportuna e giudicata del tutto inammissibile, come dimostra l'esempio che segue.

Sono trascorsi cinque anni dacché io lessi e rilessi con grande emozione e gioia *L'Annonce faite à Marie* di Claudel:[1] ebbi allora ad affermare di averne avuta una fortissima impressione poetica, l'impressione artistica di gran lunga più forte che mi fosse toccato di godere da molto tempo. Perché non dovrei confessare che io ammiro volentieri, volentieri mi perdo in qualcosa, che in fondo mi annoio quando non c'è nulla da amare, da conquistare, da penetrare? Allora infatti mi sento vecchio, mentre un momento di entusiasmo per un qualunque lavoro creativo mi insegna che ancora non sono tale, e mi fa tornare a vivere come una volta, quando ero il ragazzo ventenne che scopriva col cuore in tumulto l'opera di Wagner. Dunque allora io mi innamorai del ricchissimo spirito cristiano di quell'opera poetica francese dal respiro così intimo e profondo. Mi innamorai della squisita fusione di chiarezza e di misticismo che essa offre, della sua celestiale umanità, della sua voce d'angelo, dell'umile e alta

1. Questo 'mistero' di Claudel (si veda sopra, p. 36 nota 1) comparve nella traduzione tedesca di Jakob Hegner, *Verkündigung*, nell'inverno del 1912-1913 su «Die Neuen Blätter» e nel 1913 in volume (Hellerauer Verlag J. Hegner, Hellerau/Dresden). Mann aveva assistito alla sua prima rappresentazione in Germania data nel settembre di quell'anno a Hellerau, presenti, oltre all'autore, anche Rilke, Max Reinhardt e Martin Buber. Ancora il 25 febbraio 1916 scriveva ad Amann: «L'ho sempre saputo che esiste un'altra Francia, e quando lessi *L'Annonce faite à Marie* di Claudel, prima in tedesco e poi nell'originale, rimasi affascinato» (*Briefe an Amann*, cit., p. 40).

e tenera sensibilità, dello stato spiritualissimo della sua malattia, della devozione abbandonata di quella sua arte. «Va su in cielo d'un sol tratto! Quanto a me, per salire anche un poco mi occorre tutto il lavoro di una cattedrale e delle sue fondamenta».[1] E sono sicurissimo che la mia simpatia implica qualcosa di più e di meglio che non mera leziosità e dilettantesimo letterario. Non è essa in fondo un moto di gioia, la gioia di cogliere una Francia che è troppo gentile per non poterla chiamare la Francia vera, la douce France del nostro sogno, che riscatta tutta l'enfasi velenosa, l'ottusa volgarità di quella Francia cui presiede il signor Poincaré? Anche la Francia di Claudel ci odia, lo so. Ma quello è un odio migliore, più nobile di quello del retore bourgeois, questo nessuno me lo toglie di testa. Che importanza può avere se il poeta dell'*Annunciazione*, dopo aver vissuto in Germania come console, durante la guerra oltraggiò la Germania in uno sfogo di ardor patriottico? Nel fondo dell'anima sua deve nutrire i sentimenti di quel nobiluomo campagnolo della Francia settentrionale che disse a Guglielmo II in visita al suo castello: «Sire, Lei è nostro nemico, ma resta pur sempre il fatto che Lei è un imperatore, non un avvocato»... Francia e Germania, una volta erano *unite* nel seno materno dei tempi, prima che le vie della loro vita divaricassero e odio mortale insorgesse fra loro. Le unisce sempre un comune bene artistico e metafisico che a nessuna di loro può essere assegnato per intero: il gotico che la Francia creò dallo spirito tedesco. Non si è osservato quanto, nella traduzione tedesca di Hegner, questa *Annunciazione*, questa *Verkündigung* dia il senso di un'opera originale? E con che felice naturalezza l'Anne Vercors del testo francese si è mutato nell'Andreas Gradherz di quello tedesco, e il Pierre de Craon in un Peter von Ulm, il sindaco di Chevoche nel sindaco di Rothenstein? Veramente l'amore che si prova per quest'opera poetica consiste soprattutto nella gioia di riscoprire un'antichissima fratellanza, che, più che tale, era unità dei nostri due paesi.

Fiduciosamente parlai di questo al politico dello spirito e civil-letterato, ma fu un errore di tatto, e me ne accorsi subito. Scrollò le spalle, non voleva saperne niente. Per lui era roba senza valore. Lo incalzai di più, sbagliando di più. In-

1. P. Claudel, *L'Annonce faite à Marie*, in *Théâtre*, ed. cit., vol. II, p. 22. Sono parole di Pierre de Craon nel prologo che manca nella prima (pubblicata solo nel 1926) e nella seconda stesura (1901) dell'opera, intitolate *La jeune Fille Violaine*.

tercedetti per quell'opera, mi sforzai di risvegliare nel mio interlocutore il senso della storia, di prenderlo almeno da quella parte, di fargli apprezzare concretamente almeno un affondo senza precedenti nell'anima del Medioevo, quei meravigliosi dati colti entro quell'anima e così preziosi per lo spirito. Niente. «Ma un lavoro simile deve pur essere accettato!» dissi, ormai sul punto di disperare. Tacque. Forse per un attimo ebbe paura della sua smisurata virtù. Con un po' più di mitezza rispose: «Forse. *Ma c'è qualcosa di più importante*». Qualcosa di più importante! Io non so che possa esserci di più importante di una cosa alta e buona, anche se dovesse non resultare direttamente vantaggiosa per il progresso e la legge elettorale prussiana. Orbene, se tale non resultasse, non solo, se fosse controproducente per il progresso e per il miglioramento della legge elettorale prussiana, dovrebbe per questo un artista chiudersi con arcigna politica a ciò che è buono e alto? Anche Richard Dehmel,[1] che i giovani lirici francesi hanno studiato per bene, aveva letto allora il dramma di Claudel; ne scrisse al traduttore: «Qui tace ogni saccenteria dello spirito, *qui l'anima sta senza fiato a guardare*». Ma che interessa l'anima al civil-letterato? «C'è qualcosa di più importante». Ovverossia 'lo spirito', ovvero il progresso democratico e tutto quello che lo incrementa. Ma tutto quello che *non* lo incrementa, per esempio un'opera poetica in cui peraltro si trova questa battuta scandalosa: «A ognuno quel che gli spetta: in questo consiste la giustizia»,[2] è inopportuno e di conseguenza va proibito. È chiaro ora, quel che vuol dire «opporsi al malvagio»? E ho davvero esagerato, quando ho definito il politico dello spirito un giacobino, un uomo del terrore?

Sono felice che il nesso degli avvenimenti mi offra facile occasione per parlare di un'esperienza che ho vissuta in questo tempo di guerra e mi preme moltissimo porre in piena evidenza. Sarei ingiusto se stupissi di siffatta connessione perché l'opera di cui si tratta non avrebbe inciso così

1. Mann era legato a Dehmel (1863-1920) per antico affetto da quando, non ancora ventenne, nel novembre del 1894, ricevette da lui una lettera di plauso per la sua prima novella firmata, appena pubblicata, *Gefallen*. Dehmel era all'epoca poeta di grande prestigio. Per il loro carteggio, cfr. T. Mann, *Briefwechsel mit Autoren*, a cura di Hans Wysling, S. Fischer, Frankfurt/M., 1988, pp. 137-54.

2. P. Claudel, *L'Annonce faite à Marie*, atto II, scena III, in *Théâtre*, ed. cit., vol. II, p. 53.

profondamente su di me se fosse meno intimamente collegata alle circostanze spirituali su cui vado riflettendo. Si tratta di un'opera, anche questa 'straniera', ma non di sensibilità cattolico-francese, bensì tedesca, *ancora* tedesca (in quanto ha qualcosa del tedesco tardo, anzi attardato, e pur guarda con spirituale malinconia, anche se ricca per suo conto di energie artistiche, verso il nuovo che trionfa). L'*Annunciazione* era soltanto un surrogato, ora lo vedo bene. Qui si tratta invece di qualcosa del genere *in tedesco* che offre la possibilità di un'adesione incomparabilmente più intima e immediata...

Ho ascoltato finora tre volte la leggenda musicale di Hans Pfitzner,[1] *Palestrina*,[2] un'opera brusca e ardita che si è fatta cosa mia, mio privato possesso, in un modo singolarmente rapido e facile. Quest'opera, prodotto estremo, consapevolmente estremo, della sfera wagneriano-schopenhaueriana, romantica, con i suoi marcati lineamenti düreriani e faustiani, la sua aura metafisica, il suo ethos di «croce, morte e sepolcro»,[3] la sua mescolanza di musica, pessimismo e umo-

1. Si veda sopra, p. 277 nota 1. Le opere musicali di Pfitzner vanno dalla lirica – *Der arme Heinrich* (1891-1893), *Die Rose vom Liebesgarten* (1897-1900), *Palestrina* (1912-1915), ecc. – a composizioni per orchestra, per coro e orchestra, a Lieder, concerti per pianoforte, violino e violoncello, alla musica da camera.

2. La prima rappresentazione assoluta di questa «leggenda» in tre atti ebbe luogo a Monaco il 12 giugno 1917, sotto la direzione di Bruno Walter. L'entusiasmo di Mann per la persona e l'opera di Pfitzner, di cui si trovano tracce in molte lettere di quegli anni, lo portò a lanciare, nel 1918, un appello per costituire una 'Società Hans Pfitzner per la musica' (col titolo *Aufruf zur Gründung des «Hans Pfitzner-Vereins für deutsche Tonkunst»* in *GW*, vol. XI, pp. 744-45) e a tenere, nel giugno del 1919, il discorso per il suo cinquantesimo compleanno (col titolo *Tischrede auf Pfitzner* in *GW*, vol. X, pp. 417-22). In seguito, accostandosi Mann alle idee repubblicane, i rapporti con Pfitzner si allentarono. Si spezzarono crudamente quando il compositore, già tra i firmatari del *Protest der Richard-Wagner-Stadt München* (16 aprile 1933, su «Münchner Neueste Nachrichten») contro l'orazione tenuta da Mann il 10 febbraio 1933 in quell'Università per commemorare Wagner e pubblicata in aprile su «Die neue Rundschau» (col titolo *Leiden und Größe Richard Wagners* in *GW*, vol. IX, pp. 363-426), in un suo articolo del 2 luglio 1933 sulla «Frankfurter Zeitung», *Zur Kundgebung gegen die Wagner-Rede Thomas Manns*, pubblicò, senza autorizzazione e con preciso intento diffamatorio, una lettera inviatagli da Mann il 23 luglio 1925 (ora in T. Mann, *Briefe 1889-1936*, ed. cit., p. 241). La 'risposta' di Mann, del luglio 1933, è stata pubblicata per la prima volta, col titolo *Antwort an Hans Pfitzner*, nel 1974 in *GW*, vol. XIII, pp. 78-92, dove è riprodotta anche (pp. 76-77) la sua immediata *Erwiderung auf den «Protest der Richard-Wagner-Stadt München»*, datata 19 aprile 1933, ospitata all'epoca su vari giornali.

3. Si veda sopra, p. 162 e note 2 e 4.

rismo, rientra senz'altro nel nostro tema, nella tematica di questo libro. Il suo apparire in questo momento ha suscitato in me il conforto e il beneficio di una simpatia totale; essa corrisponde al mio più personale concetto di umanità, mi rende positivo, mi libera da ogni polemica, offre al mio sentimento un grande oggetto, che può abbracciare con gratitudine finché torna, sanato e placato, al proprio lavoro creativo, e in virtù del quale tutto ciò che è *ripugnante* acquista ai miei occhi una parvenza illusoria...

Aveva forse il poema musicale di Pfitzner qualcosa di nuovo da dirmi? Difficilmente, bensì molto di familiare nel profondo che io devo aver desiderato fino allo spasimo di sentire, di rivivere. Certo, l'effetto straordinario che fece su di me fin da quella prima esecuzione, una mattina, in un anfiteatro di esperti quale io non sono certamente, la prontezza con cui lo assorbii, si possono spiegare soltanto con una tensione inconsueta di recettività, di disposizione intima che il tempo, questo tempo così ostile, doveva avere maturata in me. Io mi esimo dal farne un'analisi, non solo perché in fondo odio l'azione inappellabile del verbo critico, ma in particolare perché scomporre, separare, implica una serie di considerazioni successive, la scissione della componente spirituale da quella artistica, per cui, temo, sciuperei il valore d'insieme là dove non c'è altro che unità. Ma l'arte è forte di suo e fa dolce violenza anche su quelli che osteggerebbero l'intento spirituale a cui essa serve, se solamente lo capissero. Il prodotto di un'indole malinconicamente appartata, anzi contraria al suo tempo, può riuscire forte e felice e vittorioso in grazia del talento che lo aiuta a trionfare sugli umori della moltitudine. E in questo accade naturalmente che, magari anche di intesa con l'autore, venga preso per talento, arte, pura resa di stile, quello che in realtà o almeno in sovrappiù è qualcosa di diverso e più immediato per l'anima. Queste quinte e quarte all'arcaica, questi suoni d'organo e clausole da musica liturgica sono davvero soltanto mimesi e ricreata atmosfera storica? O non attestano anche una più diretta inclinazione dell'animo, un'accordatura spirituale in cui, temo, bisogna riconoscere l'opposto di un'inclinazione o atmosfera virtuoso-politica? Meglio lasciar da parte la questione. Quello che vince è il talento; bene, ammiriamolo!

Che altissimo artificio in questo accoppiamento della mobilità più nervosa, di un'armonia audacissima e penetrante col pio stile dei padri! Si riconosce la scuola dei maestri alla

quale tutto questo è stato appreso. Con quanta purezza e naturalezza tutto ciò che è proprio dell'anima moderna, ogni raffinatezza dell'impeto ritardato, si sposa a quanto, in questo spartito romantico, è musica ambientale, e dunque umile e primitivo, Medioevo, stile scarno, alito di sepolcro, cripte e scheletri umani! Subito afferrai e feci mio il tema leggiadro di Ighino[1] che ha i suoi più bei ritorni nel preludio all'atto terzo, melodioso simbolo della natura malinconica e fida di un ragazzo che lietamente lascia quanto è splendido e nuovo per restar vòlto all'antico. È un motivo meraviglioso, e credo che a esso si colleghi quanto vi è di più dolce e fine in tutta l'opera. E quanto guadagna la parola in castità, in forza redentrice, allorché vien partorita con dolore dalla musica, quando la musica dipinge quegli affanni, quelle oppressioni dell'anima da cui, ultima, la greve parola si divincola e si impenna: per esempio nelle battute dal ritmo incomparabile che preparano l'entrata e il prorompere di Ighino: «Lo spasimo del vecchio genitor –».[2] E quale petto che ancora respiri tranquillo non verrebbe scosso d'un tratto – e ogni volta di nuovo, irresistibilmente – dai singhiozzi, quando la voce pura del giovane canta la gloria di Palestrina, la sua «schietta gloria,

... che tacita, col tempo,
Lo avvolse come un abito di festa»?[3]

Attimo, questo, lirico e beato, la cui bellezza guadagna in consapevolezza via via che la frase melodica si ripete in più lieve strumentazione. Molto tardi, nel terzo atto, viene sfiorata ancora, allusivamente, là dove Ighino assicura al padre che in tempi lontani il suo nome sarà ancora celebrato; e con invidia si torna a sentire, qui come in altri passaggi, quali possibilità di armonizzazione e di approfondimento spirituale o intimo-sensuale riserba l'elaborazione artistica dei motivi wagneriani...

Torno a metter da parte ogni aspetto etico e spirituale per ammirare intanto e soltanto le forze e le virtù estetiche dell'opera. Do uno sguardo d'insieme alla fuga di scene ampia ma colma d'arte dell'atto primo e trovo che è composta con straordinaria bellezza e leggerezza, con una sua felice necessità. Al dialogo dei due giovani segue la scena animata

1. Ighino è il figlio quindicenne di Palestrina.
2. H. Pfitzner, *Palestrina*, A. Fürstner, Berlin, s.a. (copyright 1916), p. 12.
3. *Ibid.*, p. 13.

fra Palestrina e il prelato, ed ecco già la scena dei «precursori», con quell'aere smorto invaso dai suoni spiritali del passato: visione tutta interiore, il profondo, notturno dibattito di un vivo, dall'animo piamente e nobilmente preso dalla tradizione, coi suoi Maestri... Quando questi si dileguano, nel travaglio e nelle tenebre il solitario grida verso l'alto, si libra sconvolgente la voce dell'angelo nel Kyrie, irrompe l'ora della grazia per l'affranto che porge l'orecchio alla bocca fatta solo ombra dell'amata defunta, gli abissi della luce si spalancano, erompono i cori infiniti nel Gloria in excelsis, cantando a lui sulle arpe innumerevoli il compimento del suo destino e la sua pace... Qui si scioglie la tensione sovrumana, smuore ogni cosa intorno, Palestrina è riverso, esausto, sul suo scanno; che avverrà? Come è possibile – dopo un tal rapimento in simili visioni – chiudere senza stanchezza un atto come questo, che è un vero spettacolo celebrativo in onore di ogni dolente natura di artista e un'apoteosi della musica? Possibile dar vita ancora a qualcosa che possa superare un effetto tanto sublime come quello ora raggiunto? E che gioia, vedere come invece sia possibile, e come tale possibilità fosse preparata da lontano con una rara e legittima, anzi necessaria ed entusiastica intelligenza, con cautela e politica artistica! State attenti! Dalla finestra dello studiolo di Palestrina si vedono le cupole di Roma. Prestissimo, già sulla fine della prima scena, quando Silla, il promettente discepolo che sta dalla parte dei futuristi fiorentini, spazia fuori con lo sguardo su Roma e prende congedo da quel vecchio nido di conservatori con parole di benevola ironia, ecco che nell'orchestra, dopo il maestoso dilagare del motivo dell'Urbe, prende avvio una cantilena monotona di seconde, non troppo alta, che sembra senza fine e di cui dapprima non si coglie il senso. La gente che ascoltava questo strambo bordone incominciò a scambiarsi occhiate stupite e divertite, e nessuno dei presenti avrebbe potuto predire un qualunque futuro sviluppo drammatico a quella trovata insipida e bizzarra. E qui ripeto: state attenti! Nella realtà non è trascorsa più di un'ora abbondante, ma nel tempo della finzione è passata una notte intera, è accaduto un mondo di cose. La dileguante gloria degli angeli ha lasciato dietro di sé il crepuscolo di un'alba terrestre, rapido e rossofiamma balza fuori il giorno sulle cupole: ecco Roma, il suo tema possente annunciato dall'ampiezza, dallo sfarzo orchestrale; e ora, la stramba cantilena scordata di ieri sera torna e prende forza, sembra uno scampanio, e sono infatti cam-

pane, le campane romane del mattino, ma non vere, solamente imitate dall'orchestra, in un modo però come mai bronzeo rimbombo di cento campane, vibrante, sonoro e crosciante, era stato imitato nell'arte: un immenso altalenare di seconde avventurosamente armonizzate, nel quale, come nello scroscio di una cascata che l'udito non riesce a dominare, tutta la grande scala dei suoni e vibrazioni loro, e tuoni, rombi e schianti si mescolano nell'empito del suono degli archi, proprio come quando un rombo di campane a cento a cento sembra mettere in vibrazione tutta l'atmosfera e voler far crollare l'intera volta celeste. È un effetto impressionante! [1] Il maestro assopito da una parte sul suo scanno, la città sacra bagnata di porpora che penetra dalla finestra trasfigurando la povera scena di un'estasi notturna e creatrice, e il grandioso mareggiare delle campane che un poco si ritrae soltanto quando i ragazzi sazi di sonno si mettono a raccogliere i fogli della musica sparsi per la stanza alternando i pochi loro commenti, ma subito riprende il suo maestoso incedere di suoni, finché cala il sipario.

Ammiro come bellezza compositiva il modo con cui la vigorosa figura di quel mecenate ribelle che fu il cardinal Borromeo riesce a saldare il mondo spirituale ed ecclesiastico di Palestrina con quello della realtà, il mondo del secondo atto. Ma il secondo atto è per se stesso un capolavoro di bellezza compositiva per il modo come si pone con la sua turbolenta cromatica fra l'atto primo e il terzo. Contrariamente al sentenziare estetico dei più, quello che mi dà gioia è proprio questa impossibilità resa possibile, questa drammaticità veramente ideale che, se non è 'azione', è tuttavia un colorito accadere, investito dalla luce dello spirito. Vita nella luce del pensiero: che altro può offrirci l'arte e di più dilettevole? Eppure ho sentito con le mie orecchie parlare di Meyerbeer,[2] di opera di genere storico, e questo è uno sbagliare madornale. Se devo dir proprio tutto, forse io, personalmente, ero più corazzato di altri contro simili malintesi, forse già da tempo ero in buoni rapporti col criterio dominante di quest'opera: far parlare un'idea attraverso un dettaglio storico in modo – che poi è l'unico valido – da ca-

1. Il tema delle campane di Roma sarà ripreso e sviluppato da Mann nel largo iniziale de *L'eletto* del 1951 (cfr. *Der Erwählte*, in *GW*, vol. VII, pp. 9-10).

2. Giacomo Meyerbeer (pseudonimo di Jakob Liebmann Beer; 1791-1864), compositore tedesco, vissuto a lungo in Italia e in Francia, uno dei maggiori rappresentanti del 'Grand Opéra' francese.

ricarlo di tensione drammatica. In ogni caso, qui il minimo accenno di biasimo colpisce tutto l'insieme dell'opera, il suo stesso concepimento. È lecito credere che l'alternanza compositiva di arte, vita e poi di nuovo arte sia stata la nebbia primigenia, la prima cosa che il poeta *vide* veramente.

Pessimismo e umorismo... mai ho sentito più forte e affascinante il legame che li unisce come nel secondo atto del *Palestrina*. L'ottimista, il migliorista, in una parola il politico non è mai umorista, è patetico-retorico. Il pessimista morale invece, che oggi molto impropriamente piace chiamare l' 'esteta', predilige assumere di fronte al mondo della volontà, della realtà, della colpa e del crudo affarismo un contegno umoristico; il suo occhio d'artista vedrà quel mondo pittoresco e comico in contrasto stridente con la dignità silenziosa della vita intellettuale. Solo su tale contrasto poggia la drammaticità delle scene del Concilio nelle quali il frutto di quel delirio notturno cui abbiamo prima assistito, la messa di Palestrina, diventa oggetto di scambio in un affare politico. E veramente, quale altro aspetto della vita e della realtà sarebbe, alla luce di questo contrasto, più grottesco, tumultuoso e comico della politica? Il secondo atto non è altro che una satira – variopinta e amorosamente studiata – della politica in quel suo aspetto per eccellenza drammatico che è il Parlamento. Il fatto che si tratti di un parlamento di ecclesiastici eleva al massimo la ridicolaggine e l'indegnità. Certo, la musica è pathos primigenio, ed effettivamente il preludio dell'orchestra, il pezzo musicale forse più brillante della serata, ha un effetto ancora senz'altro patetico: quello squillare, quel tempestare e precipitare, quell'incalzare ansimante, il cui punto più mirabile è l'avviarsi affannoso, ripetuto quattro volte, del motivo principale (spartito per piano, pagina 174, sopra),[1] rende tutte sensibili quelle tragiche parole di Palestrina, del «movimento a cui la vita spinge flagellandoci senza posa»,[2] e costituisce una descrizione fin troppo esperta dell'orripilante Saṃsāra.[3] Eppure, ancora una volta è la natura fondamentalmente patetica della musica che, insieme a quella umana, produce l'aspetto comico predominante. Penso alla figura del patriarca assiro Abdisu e ai suoni di

1. Mann rinvia qui a H. Pfitzner, *Palestrina. Klavierauszug mit Text*, a cura di Felix Wolfes, A. Fürstner, Berlin, s.a. (copyright 1916).

2. H. Pfitzner, *Palestrina*, cit., p. 26.

3. Saṃsāra, parola sanscrita che designa l'eterno, inesorabile divenire dell'anima attraverso varie esistenze e modi di essere.

una ridicolaggine imprevista e fantastica che nell'orchestra accompagnano il giubilare ieratico di costui su «*il* giorno» e «*questa* opera», nonché la sua un poco sfortunata orazione parlamentare.[1] Mai la comicità commovente di chi è impacciato e avanti negli anni, di un venerando candore, è stata sentita con tanta penetrazione e volta a effetti così singolari.

L'atto, si dica quel che si vuole, è spassoso. La ricchezza dei suoi accenti, l'acuto rilievo dei personaggi, la trasparenza ideale gli conferiscono la giocosità sublime dell'arte vittoriosa. Il vispo vescovo di Budoja, lo spagnolo sfrenato e arrogante, la sufficienza del cardinal Novagerio nella cui parte il motivo della tortura si sviluppa in tutta la sua ignominia, sono tutti vita in movimento, e l'arte vi aggiunge il gioco delle sue luci, raddensa al massimo le sue energie; e poi ritorna in *se stessa*, nella pura sua matrice, nel mondo della solitudine e della fedeltà. Il Papa che canta in esametri... è un'idea balzana e grandiosa. Il finale è rassegnazione e quiete, 'pensiero musicale' pensato dall'organo da camera, solo appena turbato dai rapidi, distanti evviva sul tremito dei mandolini. Dopo, l'orchestra pacatamente approda alla conclusione, allo stesso motivo da cui era partita e che resta un mistero...

Non ho detto ancora nulla di Pierluigi Palestrina, l'eroe musico dell'opera. La sua figura mi piacque fin dal momento in cui, insieme al prelato, varcò la porta stretta del suo studiolo: è la figura del Maestro medioevale, dell'artista, non come lo vagheggia il romanticismo popolare, ma discreto e quieto, semplice, senza ambizioni 'passionali', smorzato e raccolto, piagato di dentro, ma fermo in un contegno di dignitoso dolore. Lo vedo, reclinata la tenera testa che già un poco ingrigia, mentre alza appena la mano verso i suoi giovani allievi e dice: «Siate devoti e quieti».[2] Di colpo sono preso da un'infinita simpatia... «Siate devoti e quieti!». Come può non essere così chi accudisce a lavoro d'arte? O dovrebbe invece correre per i trivi, smanacciando politicamente?... Ma se questa figura di artista non è romantica in senso corrente, è tuttavia *romanticismo*, e proprio in quanto costituisce l'epicentro lirico dell'opera. L'arte romantica infatti usa essere in un duplice senso arte 'rivolta all'indietro': non solamente perché è, per usare una formula di Nietz-

1. Cfr. H. Pfitzner, *Palestrina*, cit., pp. 59 e 71-72.
2. *Ibid.*, p. 16.

sche, «storia applicata»,[1] ma anche in quanto, con atto riflesso e riflettente, ritorna al soggetto. Reciprocamente, qualunque arte che ha per oggetto l'arte e l'artista – anche se sviluppa il suo tema in chiave scettico-ironica –, ogni arte insomma che *confessa*, è arte *romantica*; e proprio come tale, seppur anche per qualche ulteriore motivo, proprio perché è esperienza d'artista, esperienza del tipo più radicale e anticonvenzionale, il *Palestrina* è un'opera d'arte romantica. Ma per quel che riguarda la politica è inutile sperare di poterne fare a meno. Non ne è stato forse *mai* fatto a meno, solo che noi non ce ne siamo accorti?

In questo momento, sul finire del terzo anno di guerra, Pfitzner pubblica un saggio intitolato *Pericolo futurista*[2] e scritto «in occasione» del *Saggio su una nuova estetica musicale* di Busoni, cioè il libro programmatico del progresso musicale.[3] Il compositore tedesco prende dunque la parola partendo da problemi estetici, come dice lui stesso, e si dimostra consapevole del fatto che le prospettive tracciate nelle sue quarantacinque pagine sconfinano in ogni direzione oltre il campo dell'estetica. Effettivamente non faremmo errore di termini se volessimo chiamare il suo scritto un libello politico, anche se assume proprio una tendenza antipolitica, cioè conservatrice. «Bach e Beethoven» grida «dovrebbero dunque essere interpretati "come un inizio", non come "mondi conclusi e insuperabili". In questa pretesa si rivela nel modo più scoperto quella certa *intenzionalità* che io ho sempre sentita come nemica e opposta alla natura dell'arte».[4] Dopo essersi battuto per una pagina intera contro

1. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Sommer 1872 bis Ende 1874*, 29 (estate-autunno 1873), 162, in *KGW*, vol. III, tomo IV, p. 307. In un frammento del 1888, quasi la negativa di quanto Mann dice qui, Nietzsche definisce l'arte romantica «Notbehelf für eine manquierte 'Realität'» (cfr. F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, in *WS*, vol. III, p. 833), «Notbehelf», ripiego, surrogato di una «realtà», ovvero «Historie», «mancata», non realizzata, e dunque da realizzarsi semmai – «angewandte Historie» – solo nell'arte.

2. H. Pfitzner, *Futuristengefahr. Bei Gelegenheit von Busoni's Ästhetik*, Süddeutsche Monatshefte GmbH., München, 1917, poi in *Gesammelte Schriften*, 4 voll., B. Filser, Augsburg, 1926-1929 (voll. I-III), H. Schneider, Tutzing, 1987 (vol. IV, a cura di Bernhard Adamy), vol. I, 1926, pp. 185-223.

3. Ferruccio Busoni (1866-1924), compositore e pianista italiano, dal 1894 a Berlino. Nel 1916 pubblicò una rielaborazione del suo *Entwurf einer neuen Ästhetik der Tonkunst* (Inselverlag, Leipzig), già apparso nel 1907 (Schmidl, Trieste).

4. H. Pfitzner, *Futuristengefahr. Bei Gelegenheit von Busoni's Ästhetik*, cit., in *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. I, p. 195.

«l'intenzionalità», Pfitzner giunge a una di quelle frasi precise e profonde che solo un vero scrittore sa trovare: «*L'artista ha una mèta, l'arte no*».[1] Splendido! Ma pensiamoci bene: questa è estetica o politica? Tutto sommato è una terza cosa, è etica, cioè esattamente quello che il politico dello spirito definisce 'estetismo'. Ma l'antipolitica è anch'essa una politica, giacché la politica è una forza terribile: basta solo *sapere* che esiste, e già ci si è dentro, si è perduta per sempre la propria innocenza.

Pfitzner dice in un altro punto – e questa è una citazione che rientra nel mio libro meglio di ogni altra –: «Orbene, noi non vogliamo intralciare lo spirito imperante nel mondo, avvenga quel che ha da venire. Se sia poi bello, è un altro discorso; se sarà più bello di quel che abbiamo ora, è una *questione che ci turba*». E prosegue: «... Busoni ripone tutte le sue speranze per la musica dell'Occidente nel tempo *futuro* e considera il presente e il passato come un iniziale balbettio, come preparazione. E se invece non fosse così? Se ci trovassimo sul crinale o addirittura lo avessimo già superato? Se il nostro ultimo secolo o secolo e mezzo rappresentassero la massima fioritura della musica dell'Occidente, l'ordinata massima della parabola, il vero periodo aureo che mai più tornerà, a cui stia per seguire un declino, una decadenza come quella che seguì al fiorire della tragedia greca? È l'ipotesi a cui mi sento incline. Già Rubinštejn[2] ha parlato seriamente di una "Finis musicae". Se il compito del nostro tempo, anziché quello di cercare i toni di sesta, di buttarsi in avanti infuriando sui tempi, di sterminare ogni vecchia conquista per amore del nuovo, fosse invece quello di farci desiderare un amoroso ripensamento su ciò che è già nato ieri, su quanto nasce oggi, e non però solo su quel che galleggia in superficie? In ogni tempo domina l'errore, ma con un colore sempre diverso. Può darsi che l'epoca trascorsa sia stata all'insegna del filisteismo, quella odierna non lo è, anzi. L'epoca precedente si chiedeva di fronte a ogni novità: Mi torna comoda e comprensibile? Quella attuale si domanda: Non passerò mica da retriva? La differenza è tutta qui».[3] Tutta. Si esagera di poco quando si afferma che qualunque

1. *Ibid.*, p. 196.

2. Anton Grigor'evič Rubinštejn (1824-1894), pianista e compositore russo, uno dei più grandi virtuosi del secolo.

3. H. Pfitzner, *Futuristengefahr. Bei Gelegenheit von Busoni's Ästhetik*, cit., in *Gesammelte Schriften*, ed. cit., vol. I, pp. 220-21.

successo registrato negli ultimi quindici anni scaturiva da questa nuova specie di filisteismo alla rovescia che supera di molto l'antica e onorata sua forma in fatto di ridicolezza e di perniciosità; e quel che dice il musico tedesco è precisamente quanto afferma un virile razionalista, il danese Johannes V. Jensen, nel suo libro *La nostra epoca*:[1] «Il futurismo ha fatto il suo ingresso anche nei salotti di New York. Mai altro Moloch ha asservito anime di schiavi quanto il moderno imperativo del *progresso*; perfino gli anglosassoni, da cui ha origine il concetto di common sense, si inchinano reverenti alla frusta, perché si preferisce andare nudi in mezzo alla strada piuttosto che passare per stupidi, proprio come il caro vecchio imperatore della favola».[2]

Pericolo futurista è una creatura di questa guerra, e non può quindi stupire che lo scritto riveli una coloritura politica. *Palestrina* invece nacque prima della guerra, almeno due terzi dello spartito erano già pronti nell'agosto del 1914. Eppure anche un rapido sguardo permette di scorgervi certe linee che collegano l'opera musicale allo scritto polemico, ed è sbalorditivo accorgersi come certi problemi che la guerra ha 'democratizzati', rendendoli di generale attualità giornalistica, avessero intensamente occupato già molto tempo prima tutte le persone di più esposta sensibilità, e non certo in forma accademica o nelle ore di ozio, ma penetrandone le intime fibre, fin dentro le opere loro. Noi non credevamo alla guerra, e intanto già la portavamo addosso.

Il sipario si è alzato da appena dieci minuti quando il giovane Silla erompe in questi versi insidiosi:

Che impulso libero e splendido percorre i nostri tempi!
Giacché soltanto al pensiero
Della serena Firenze,
Il mio essere sembra liberarsi
Dal basso giogo della volgarità
E ascendere al sommo gradino.
Così è nell'arte a me cara, quando le voci,
Già schiave languenti in misera polifonia,

1. Johannes Vilhelm Jensen (1873-1950), poeta danese, propugnatore di un 'rinascimento gotico' (*Den gotiske Renaissance*, 1901); premio Nobel 1944. Opere principali: *Kongens Fald* (La caduta del re; 1900-1901), *Myter* (Miti; 1907-1944), *Den lange Rejse* (Il lungo viaggio; 1908-1921). Il volume di saggi polemici citato da Mann, *Introduktion til vor Tidsalder*, è del 1915 (ediz. ted., *Unser Zeitalter*, S. Fischer, Berlin, 1917).

2. J.V. Jensen, *Newyork*, in *Introduktion til vor Tidsalder*, cit.; trad. ted. *Newyork*, in *Unser Zeitalter*, cit., p. 273.

Si liberano a esistere ognuna per suo conto ...
Ora mi attrae ciò che è nuovo e bello,
E come a me dinanzi splendono gloria e vita,
Così con me s'innalza in libertà crescente
Tutta l'umanità a impensate altezze! [1]

Torniamo a chiedere: questa è estetica o politica? Ma questa volta non c'è una terza cosa: questa è politica «in occasione» estetica. Quella liberazione infatti, l'emancipazione individuale posta in ideale rapporto col progresso infinito dell'umanità, è politica bella e buona, *è la democrazia.* E il nostro poeta fa lanciare il messaggio da uno che 'c'è dentro', uno che «va percorrendo la stanza con movimenti elastici, di lieta speranza».[2]

Palestrina, per parte sua, sa bene tutto questo:

Lo so, ma Silla mi crede ancora ignaro.
È un giovane cui Dio ha fatto molti doni,
Non mi sento in diritto di fermarlo.

E quando Borromeo, il fautore di una Chiesa forte, si accende incalzando: «E voi nemmeno lo minacciate? Ve ne restate così tranquillo?», risponde: «Il minacciato sono io, non lui!». E subito dopo racconta:

L'arte dei grandi maestri nei secoli,
In misteriosa intesa di evo in evo
A erigere in eterno il grande duomo,
L'arte, a cui vita offersero e fede,
Come offro la mia povera esistenza:
A lui sembra una cosa vecchia e logora,
La crede superata ormai e morta.
Or certi dilettanti di Firenze
Da vecchie scritture pagane
Escogitarono certe dottrine
Secondo cui dovrebbe farsi musica.
E Silla ormai è tutto preso in quelle,
E vive e pensa sol nei nuovi suoni.
Forse ha ragione! Chi può mai saperlo,
Se il mondo non percorra ignote vie,
E quello che a noi pareva *eterno,*
Quasi preso dal vento, non si sperda?
Tristi pensieri, certo, inconcepibili ...[3]

1. H. Pfitzner, *Palestrina,* cit., pp. 8-9.
2. *Ibid.*, p. 8. La didascalia è riferita appunto a Silla.
3. *Ibid.*, pp. 16-17.

Sarebbe impossibile rendere con parole più compiute di queste la psicologia e l'atmosfera di qualunque conservatorismo, voglio dire di un conservatorismo libero, cosciente, delicato, spirituale, in una parola: di un conservatorismo *ironico*, non robusto e pronto a giurare sulla forza dell'autorità come quello del cardinale in cui tutta quell'intima stanchezza, quei dubbi, suscitano un sano sdegno, parendogli il maestro «malato nell'anima».[1] Palestrina dal canto suo giudica l'anima del prete «ben protetta» e dice fra sé allo sdegnato interlocutore:

> Se tu sapessi ...
> Quanto altro ancora in me sussurra e brama
> Di parlare, i pensieri anche più cupi,
> Spaventosi – perfino troppo mite
> Pena a te sembrerebbe per me il rogo![2]

Un maestro, dunque, problematico! Chi avrebbe mai creduto che l'anima di un conservatore avesse un simile aspetto? Egli trova espressioni di completa sottomissione di fronte al cardinale, secondo le buone norme dell'artista e come si addice a un piccolo, povero maestro di cappella. Ma quando si arriva al serio, rifiuta l'ubbidienza, e nella maniera più disdicevole: rifiuta di scrivere la messa riparatrice, e vada pure al diavolo tutta la polifonia. Quando il Borromeo, giunto al limite della pazienza, gli domanda: «E se il Papa lo comandasse?», risponde: «Può comandare soltanto *a me*, al mio genio mai».[3] Questo è forte e non troppo medioevale. Vi sono espressi un orgoglio, una libertà che appartengono piuttosto al «nuovo tempo»,[4] sicché il prelato finisce davvero col credere di sentir puzzo di zolfo intorno a lui. Se Palestrina è malato nell'anima – e lo è di certo –, la sua malinconia è congiunta a una consapevolezza che gli fa dire per bocca dei suoi «precursori» queste parole:

> Il cerchio degli eletti ha nostalgia
> Di colui che lo chiude: tu, l'Eletto.[5]

Naturalmente non siamo inclini a intendere né questa scena coi precursori né quella che segue, dell'ispirazione angelica,

1. *Ibid.*, p. 18.
2. *Ibid.*, p. 26.
3. *Ibid.*, p. 25.
4. *Ibid.*, pp. 16 e *passim.*
5. *Ibid.*, p. 29.

come semplice miracolo da leggenda e magia del teatro, teatrale suggestione cattolica. Per noi queste visioni significano la proiezione visibile della più intima vita morale, e dunque per noi quell'appello «tu, l'Eletto» ha la sua sorgente nella stessa persona che risponde:

> Non io, non io, debole e manchevole:
> Né posso più sperare mutamenti.
> Io sono un vecchio, un uomo stanco a morte,
> Alla fine di un'epoca maestosa.
> Davanti a me non vedo che tristezza,
> Non posso più forzare la mia anima.[1]

Di dove nasce questa malinconia? Donde questo suo trovarsi «a mezzo del cammino della vita», solo, «per una selva oscura, avendo smarrito la diritta via»,[2] e quel suo non capire più come avesse potuto una volta creare, gioire, amare? Ma così e non altrimenti avviene quando il vertice e la svolta della propria vita coincidono con una svolta dei tempi e si diventa lenti, bisognosi di affetti e ormai un poco stanchi. Essere maturati nell'atmosfera di *una* determinata epoca e vedere d'un tratto aprirsene un'altra a cui pur si appartiene almeno con una parte di se stessi, trovarsi con un piede come nel Medioevo e con l'altro nel Rinascimento, non è cosa da poco, sempre che per temperamento si inclini al conservatorismo, come fa decisamente Palestrina. Non c'è nulla di più conservatore delle parole che rivolge alle ombre dei Maestri:

> Viveste da forti in un'epoca forte,
> Racchiusa ancora e scura nell'inconscio
> Come un chicco nel grembo a madre terra.
> Ma la luce mortal della coscienza
> Che si alza cruda come crudo giorno
> È nemica alla dolce trama dei sogni,
> Alle opere dell'arte; anche il più forte
> Davanti a *quella* forza abbassa le armi.

Subito dopo esprime quel suo desiderio e proposito:

> Voglio fuggir dal tempo a occhi aperti
> Affondando nel gorgo della vita ...,[3]

1. *Ibid.*, p. 30.
2. *Ibid.*, p. 26. – Dante, *Inferno*, I, 1-3.
3. H. Pfitzner, *Palestrina*, cit., pp. 30-31.

che è perifrasi anacronistica e schopenhaueriana di un proponimento del tutto fuori luogo, respinto infatti, non senza rigore categorico, dai Maestri. «*Il tuo compito terreno*, Palestrina!» dicono. «Porta a termine il tuo compito terreno!».[1]

Sii pronto a porre l'ultima
Pietra dell'edificio:
Questo è il senso del tempo.
Se puoi mostrar finito
Tutto il disegno tuo,
Se compiuta è l'immagine
Tua com'era apparsa
Nel primo ardor creativo,
Allora irraggi limpido,
Risuoni allora puro,
Pierluigi Palestrina,
ultima pietra, tu,
della bella catena.[2]

Che intendono significare questi versi se non la sentenza in prosa dello scritto polemico: «*L'artista* ha una mèta, l'arte no»? L'interpretazione opposta non sarebbe che pathos ottimistico, mentre Palestrina è l'uomo dell'ethos pessimistico. Se il mondo 'progredisce' in una certa direzione in cui non si ripone alcuna fede, anche se si riconosce quel suo progresso come necessario e inevitabile e la stessa nostra natura non può fare a meno di contribuirvi, allora è impossibile essere patetici; il senso del tempo assume il valore di un'etica tutta personale, e quello che conta è «il tuo compito terreno»; conta portare a compimento «l'immagine tua»; conta resistere, non dico persistere. Comunque sia, Palestrina trova questa forza; e mentre crea l'opera che gli è imposta, giacché lui solo può crearla in grazia della sua natura e della sua posizione nel tempo, la messa che sposa l'arte dei tempi nuovi col «sentimento della Chiesa»,[3] tocca a lui anche la fortunata sorte poetica di preservare dalle fiamme la musica figurale: egli diventa il «salvatore della musica»[4] con un gesto insieme creativo e conservatore. Ormai egli sa chi è, sa dov'è di casa e dove no, o almeno fino a che punto rientra in un luogo o in un altro; conosce il

1. *Ibid.*, p. 33.
2. *Ibid.*, pp. 32-33.
3. *Ibid.*, p. 22.
4. *Ibid.*, pp. 83 e *passim*.

suo destino, la stima di cui gode e il proprio posto, vuol «essere contento e pacifico».[1]

È una chiusa conciliante, da favola, eppure l'opera di Pfitzner è stata giudicata «di un pessimismo senza speranza», come del resto è comprensibile e giustificabile in un momento in cui l'ottimismo arriva a toccare il rivoluzionario. In realtà il *Palestrina* è un'opera di poesia che, per quanto abbia un valore etico anche superiore a quello artistico, è del tutto priva dell'ottimismo progressista, cioè della *virtù* politica. Rientra nel romanticismo non solo come confessione di artista ma anche in un senso più profondo, per la sua inclinazione e intima temperie. La sua simpatia non va al nuovo ma all'antico, non al futuro ma al passato, non alla vita ma... Non so quale ritrosia mi trattenga dal concludere la frase con la parola che è formula e definizione di fondo di ogni romanticismo. Ma si è fatto caso che la figura femminile dell'opera, Lucrezia, non appartiene alla vita, che è solo un'immagine, un'ombra? Era la moglie di Palestrina, morì, e quando morì «tutto in lui si fece cupo e vuoto», come canta Ighino.[2] Ma è una specie particolare di cupezza e di vuoto, evidentemente più fruttuosa di certa lucentezza e pienezza, giacché da quella nasce l'opera più alta di Palestrina, ed è la defunta che gliela suggerisce. Ci sarebbe riuscita da viva? La musica, quando egli è dinanzi all'immagine di lei, trova suoni di esaltazione sfrenata per esprimere l'amore di lui per quell'ombra; chissà se avrebbe la voglia di inventare altrettanta bellezza di accenti quando fosse posta di fronte all'amore per una donna vivente? Facciamo la domanda più diretta: Sarebbe ora Palestrina, e fu allora, uomo da amare una viva quanto la morta? E ponendo la domanda in generale: Il genio ispiratore di questo artista è davvero la vita o non piuttosto...

C'è nello spartito del *Palestrina* un tema, di certo il più importante di tutti – già prima eravamo quasi sul punto di parlarne –, il cui significato non è del tutto chiaro, né facile a indicare con un qualche nome tematico, come per esempio il motivo dell'imperatore Ferdinando e quello del Concilio o i motivi legati a una città, come quelli di Roma, Bologna, Trento. È una figura melodica di straordinaria bellezza, fatta di due battute composte con malinconica, cosciente

1. *Ibid.*, p. 88.

2. *Ibid.*, p. 14. Il testo di Pfitzner ha «still», 'silenzioso', non «trüb», 'cupo', come riporta Mann.

precisione, in cui si innesta una nobile cadenza che prima si impenna e poi, infiorettata da una semicroma finale, fluisce con dolcezza in dominante. Si manifesta già nel preludio, subito dopo il vero e proprio tema arcaico di Palestrina, e ogni suo ritorno accompagna o suscita sempre momenti di alta significazione spirituale e poetica. Domina la scena musicale quando il cardinale intima allo stanco maestro di produrre l'opera che sia custode e corona della musica; risuona anche quando i precursori gli rivelano «il senso del tempo» e quello della sua vita; e forma, senza effetti teatrali e wagneriani, la chiusa placidissima e rassegnata di tutta l'opera. Qual è il suo significato preciso? Non c'è dubbio che rientra nel vivo della personalità di Palestrina. È il simbolo di un aspetto della sua natura o di quella stessa in un determinato rapporto: il simbolo del suo destino artistico e della sua posizione nel tempo, il segno metafisico che egli non è un principio ma una fine, il motivo dell'«ultima pietra», lo sguardo della malinconia, lo sguardo all'indietro... Ma non ho detto di un altro punto in cui questo tema *ancora* compare. Là dove si parla della dipartita di Lucrezia, quel motivo forma, davvero e in modo inconfondibile, il sottofondo sinfonico alle parole di Ighino: «Tutto in lui si fece cupo e vuoto». Costituisce dunque, al tempo stesso, il simbolo dello stato d'animo in cui piombò Palestrina per la morte di sua moglie, il simbolo del suo amore vòlto all'indietro o piuttosto verso il basso, verso il mondo delle ombre, e che poi si rivela la forza ispiratrice in quella mirabile notte della sua creazione poetica. Tutto sommato, quel motivo è la magica formula musicale propria della sua particolare maniera di produrre, quella del pessimismo, della rassegnazione e della nostalgia, la maniera dei romantici.

Una sera d'estate, tra la seconda e la terza rappresentazione del *Palestrina*, si stava seduti su una terrazza prospiciente un giardino a parlare di quest'opera,[1] confrontandola, ovviamente, come dramma d'artista e opera d'arte, con i *Maestri Cantori*. Si confrontò Ighino con David, Palestrina con

1. Pfitzner fu ospite in casa Mann nel giugno del 1917 (cfr. lettera a Bertram del 22 giugno 1917, in *Briefe an Bertram*, cit., p. 50). Della profonda impressione avuta dal *Palestrina* Mann scrisse più tardi anche ad Amann (cfr. lettera del 27 agosto 1917, in *Briefe an Amann*, cit., p. 58), preannunciandogli la pubblicazione su «Die neue Rundschau» (poi avvenuta, col titolo *Palestrina*, nel fascicolo di ottobre) di queste pagine del libro dedicate a Pfitzner.

Stolzing e Sachs,[1] la messa con la canzone della gara; si parlava di Bach e della musica sacra italiana come componenti stilizzatrici. Disse Pfitzner: «La differenza si manifesta nel modo più evidente nei quadri delle scene finali. Alla fine dei *Maestri Cantori*, scena invasa di luce, osannare di popolo, fidanzamento, splendore e gloria; nel mio lavoro, Palestrina festeggiato anche lui ma solitario nella penombra della sua stanza sotto l'immagine della defunta, trasognato davanti al suo organo. I *Maestri Cantori* sono l'apoteosi del nuovo, un inno al futuro e alla vita; nel *Palestrina* tutto tende al passato, vi domina la *simpatia con la morte*». Seguì a queste parole un silenzio; e alla sua maniera, la maniera dei musici, egli alzò per un attimo lo sguardo di traverso, verso un punto indistinto.

Non si capisce forse in un primo momento perché proprio le ultime sue parole mi stupirono e sconvolsero tanto. Non che mi avessero realmente sorpreso, andavano benissimo in quel punto. Quel che mi aveva colpito era la formulazione. «Simpatia con la morte»... Non credevo ai miei orecchi. Era una formula mia. Prima della guerra avevo incominciato a scrivere un breve romanzo, una specie di storia pedagogica, in cui un giovane, capitato a soggiornare in un ambiente moralmente insidioso, era posto in mezzo a due buffe personalità di educatori: da una parte un letterato italiano, umanista, retore e progressista, dall'altra un mistico un po' equivoco, reazionario e avvocato dell'anti-ragione. E il buon giovane si trovava a dover scegliere tra le forze della virtù e quelle della seduzione, fra il dovere, il compito della vita, e il fascino della putrefazione a cui non era insensibile.[2] La formula della «simpatia con la morte» era un elemento

1. Personaggi di *Die Meistersinger von Nürnberg*.

2. Un primo cenno a questo «breve romanzo» si trova nella lettera a Bertram del 24 luglio 1913 con cui Mann informava l'amico di aver messo da parte il suo «strambo romanzo» (ovvero i *Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull*) per dedicarsi a una «novella», «una specie di contrapposto umoristico a *Der Tod in Venedig*» (cfr. *Briefe an Bertram*, cit., p. 18). Quando, durante un soggiorno fra maggio e giugno del 1912 a Davos, dove la moglie era ospite del Waldsanatorium, ne aveva concepita l'idea, la «novella» doveva essere addirittura solo incastonata nei *Bekenntnisse* (cfr. T. Mann, *Lebensabriß*, 1930, ora in *GW*, vol. XI, p. 125). Sembra che le prime pagine risalgano all'estate del 1912 e che il lavoro procedesse più speditamente a partire dall'autunno dell'anno successivo. In una lettera del 6 gennaio 1914, ancora a Bertram, Mann ne precisava il titolo, *Der Zauberberg* (cfr. *Briefe an Bertram*, cit., p. 19). Allo scoppio della guerra, comunque, era scritto non più del primo terzo della prima parte. Il romanzo fu pubblicato nel 1924.

tematico della composizione.[1] Ora la sentivo pronunciare con quelle precise parole dalle labbra dell'autore del *Palestrina*; l'aveva lasciata cadere così, senza minimamente rilevarla, improvvisando, era evidente, e solo per dare alle cose il loro vero nome. Che singolare coincidenza! Per caratterizzare a fondo la sua opera patetico-musicale, quel mio illustre contemporaneo era giunto per precisa necessità alla formula di una mia opera letteraria tutta improntata invece all'ironia. Quanta fraternità è implicita nell'esser contemporanei! E quanta somiglianza in una direzione di lavoro spirituale è necessaria affinché due uomini che vivono lavorando lontani l'uno dall'altro, in sfere artistiche completamente diverse, si trovino poi spiritualmente concordi, senza alcuna relazione esterna, sulla stessa formula, simbolo di interi complessi spirituali!

«Simpatia con la morte» – non sta certo a esprimere virtù o progresso. Non è piuttosto, come dicevo, la formula, la definizione di fondo di ogni romanticismo? E quel bel motivo di Palestrina, così greve di malinconia e di destino, a cui non riuscivamo sul momento a trovare un nome, sarebbe dunque il motivo della simpatia creatrice con la morte, il motivo del romanticismo, la *parola finale* del romanticismo? Il cantante che ha interpretato Palestrina[2] era quello stesso che a Basilea, nella parte dell'Evangelista nella *Passione secondo Matteo*, aveva fatto tanta impressione su Romain Rolland. Nella scena notturna, seduto al tavolo, somigliava in modo commovente all'autore stesso dell'opera, sicché il carattere di confessione di tutto lo spettacolo risaltava alla perfezione. Dunque non si trattava tanto del coronamento di tutta la musica sacra italiana, quanto dell'«ultima pietra» posta all'edificio dell'opera romantica, della fine piena di malinconia di un intero movimento artistico *nazionale*, che in Hans Pfitzner, a suo stesso giudizio, trova la sua gloriosa conclusione.

Io voglio dire tutto, secondo l'esigenza di questo libro. Il compositore del *Povero Enrico*, della *Rosa del giardino d'amore*

1. La formula è usata da Thomas Mann («... una crescente simpatia con la morte, a me congenita») già in una lettera al fratello Heinrich dell'8 novembre 1913 (in T. Mann-H. Mann, *Briefwechsel*, ed. cit., p. 166), ricompare, a proposito di *Der Zauberberg*, in una sua lettera del 3 agosto 1915 ad Amann (cfr. *Briefe an Amann*, cit., p. 29), ed entra poi anche espressamente nel romanzo stesso (cfr. T. Mann, *Der Zauberberg*, cap. VII, «Fülle des Wohllauts», in *GW*, vol. III, p. 906).

2. Karl Erb (1877-1958), tenore.

e del *Palestrina*, che fino al pieno dell'estate del 1914 non aveva fatto il minimo caso alla politica ed era stato un artista romantico, cioè di idee patriottiche ma impolitico, subì con la guerra l'inevitabile politicizzazione del suo sentimento nazionale. Prese allora posizione entro se stesso e fuori di se stesso in modo così deciso da provocare, in tutta quanta la 'letteratura', nel radicalismo cosmopolitico, non poco scandalo e disprezzo. Veramente quest'uomo così fragile, fervido e spirituale prese posizione contro lo 'spirito', si dimostrò 'uomo della forza', desiderò il trionfo guerriero della Germania, dedicò ostentatamente, proprio quando infuriava la tempesta per la questione dei sottomarini, un'opera di musica da camera al grande ammiraglio von Tirpitz; in una parola: l'artista di sentimento nazionale si era politicizzato in un nazionalista antidemocratico. Chi poteva stupirsene? Era stato, nella musica, tedesco come nessuno; il suo istinto, la sua volontà conservatrice avevano fatto opposizione a fondo contro ogni 'democrazia' nell'arte, contro tutto l'intellettualismo europeo; e se proprio per tutto questo aveva dovuto guardare alla politica come a un'intrusa, venne il giorno in cui apparve chiaro che a una determinata concezione spirituale resta implicato allo stato latente, o corrisponde da lontano, un determinato contegno politico che, quando il mondo viene a trovarsi in particolari situazioni come questa attuale, nessuno può evitare di assumere. Ma nessun cosmopolitismo cristiano può impedirmi di scorgere nel mondo romantico e in quello *nazionale* una sola e comune forza ideale, quella che ha dominato il secolo diciannovesimo, il secolo 'passato'. Tutta la critica contemporanea proclamò prima della guerra la fine del romanticismo; il *Palestrina* è il canto funebre dell'opera romantica. E l'idea nazionale? Chi potrebbe con voce sicura contraddire, quando si affermi che quell'idea *va bruciando* in questa guerra, anche se il suo incendio è così immane che per molti decenni tutto il cielo ne resterà infuocato? Il diciannovesimo secolo fu sotto il segno della nazione. Lo sarà anche il ventesimo? O il nazionalismo di Pfitzner, anche quello, è – «simpatia con la morte»?

Spero che questo excursus teatrale abbia contribuito a chiarire quello che io intendo con la parola 'virtù' o più precisamente 'virtuosità'. Intendo la presa di posizione, incondizionata e ottimistica, per lo sviluppo, il progresso, il tempo presente, la 'vita', intendo il rifiuto di ogni simpatia

con la morte, che viene rinnegata e condannata come il vizio estremo, la corruzione estrema dell'anima. «"Io ho il dono della vita,"» scrive l'estensore di quella prosa-poesia lirico-politica che ha per eroe Émile Zola «"giacché nutro la più profonda passione per la vita! ... Che cos'è il dono della vita?... È il dono della verità!" ... Amare tutte le forze della verità, la scienza, il lavoro, la democrazia ... Amare il proprio tempo! ... "Chi oggi non è per la scienza, paralizza se stesso. Non si può nemmeno immaginare che forza irresistibile affluisce in un uomo quando prende nelle sue mani lo strumento del tempo e concorre al naturale sviluppo dei fatti. *Allora si sente come portato. E procede in avanti così velocemente* perché ha in sé le passioni del suo tempo ..."».[1] In questo passo non è solo caratterizzata in modo insuperabile la natura di tutte le virtù dello spirito; qui viene indicata anche la sua personale *ricompensa*, il suo 'dulce utile', e con quanta orgogliosa gratitudine! Dove trovare una più entusiastica perifrasi di quella triplice equazione del democratismo classico: ragione=virtù=*felicità*? Seguendo la ragione si è virtuosi, si giura fedeltà alla bandiera del progresso, si promuove, come si addice a un impettito cavaliere del proprio tempo, «il naturale sviluppo dei fatti», si nega in modo assoluto quella simpatia con la morte che forse a qualcuno, *per tradizione di famiglia*, non è poi estranea, e si consegue in tal modo, semmai non lo si avesse già da prima, il dono della vita, quanto dire che si procede in avanti così velocemente...

Indubbiamente qui si tratta dell'arte di diventare sani. Ma il problema della salute non è semplice, il rapporto fra salute e malattia non si risolve in quello fra ottimismo e pessimismo, fra virtù progressista e simpatia con la morte. Il pessimismo di Schopenhauer, riferito alla sua persona, era certo qualcosa di più sano dell'ottimismo dionisiaco di Nietzsche, perché Schopenhauer, che negava la vita, giunse a un'età patriarcale sempre suonando il suo flauto, mentre l'adesione di Nietzsche alla vita, come euforia paralitica, è compromessa senza speranza. Così possono dunque stare le cose a seconda delle persone, anche se con questo non si è detto nulla sul grado di sanità filosofica implicito nell'ottimismo e nel pessimismo. Ma, con tutti i miei buoni propositi di obbiettività, non riesco a ignorare del tutto le situazioni per-

1. H. Mann, *Zola*, in *EC*, pp. 167-68 / «DwB», pp. 1322-23. È vero che chi «scrive» è Heinrich, il quale però, tranne nella parte centrale della citazione, fa parlare Zola. Il corsivo è di Thomas.

sonali. Non a tutti la natura concede la felice alleanza col proprio tempo e col progresso, non a tutti si confà la salute democratica. Se uno dispone di poderose spalle e di una robusta dentatura e si chiama Zola, Bjørnstjerne Bjørnson o Roosevelt, può darsi che ne resulti un effetto armonioso. Se uno è nato invece un po' vecchio e un po' nobile, con una vocazione naturale per il dubbio, per l'ironia e la malinconia, se il vital rossore che mostra in viso è di congestione o di belletto, se è, in fondo, estetismo, allora la faccenda ha una sua indecenza morale che io non posso ignorare. C'è qualcosa che io ho sempre definito, fra me, il «tradimento della croce». E anche la virtù, anche la 'democrazia', anche la voluttuosa impulsività politica significano a volte solo questo: il tradimento della croce.

ALCUNE OSSERVAZIONI INTORNO ALL'UMANITÀ

A questo punto voglio inserire e disporre in un qualche nesso cinque o sei pensieri dedicati al motto e al monito più vistoso che la democrazia ha sempre in bocca, allo slogan dell' 'umanità'.

Premetto che non mi è mai sembrata possibile una divergenza d'opinioni sul fatto che 'umanità', in quanto maniera tutta umana di pensare e di vedere le cose, ha un significato diametralmente opposto a qualunque politica. Pensare e vedere le cose in maniera umana equivale a vedere e pensare da impolitico; ma basta questa frase per metterci subito in aperto contrasto con la democrazia. La quale infatti, in nome del risoluto amore per gli uomini, esige che ogni fatto umano venga considerato alla luce della politica, il che tuttavia non le impedisce, in alcuni casi ben determinati, ove le sembri utile e consigliabile, di considerare proprio il fatto politico alla luce dell'umanità: in quei casi, l'antitesi fra politica e umanità si pone come antitesi fra mito e illuminismo. Mi spiego meglio.

La fantasia popolare tedesca si era fatta un'immagine molto ripugnante della personalità di quell'uomo che, allo scoppio della guerra, aveva la direzione degli Affari Esteri della Gran Bretagna. Era un'immagine troppo diabolica, di una perversità montata ad arte dal peggiore giornalismo, per poter essere stata presa da uno schedario di criminali: l'incarnazione, con gli occhi infossati, del demone della

menzogna, dell'intrigo e del misfatto, la fisionomia davvero apocalittica di un avvoltoio patibolare. La cosa non andò a genio ai bene informati, ai saccenti, che si affrettarono a smentire in giro l'esistenza di un fantasma come quello agitato davanti agli occhi del tedesco medio ogni volta che si faceva il nome di Sir Edward Grey.[1] Lo davano piuttosto come uomo d'animo delicato, tutto sentimento, incline alla solitudine e all'idillio, inglese fino al midollo, certo, e negato alle lingue del continente, ma sempre un gentleman, a suo modo estremamente colto e di umanissime idee. Dicevano il vero; e il vero va detto, anche quando dovesse confondere, disincantare, scoraggiare e paralizzare le passioni, anzi soprattutto allora. C'è solo da chiedersi se quel che sapevano gli informatissimi era poi effettivamente un sapere 'meglio degli altri' o soltanto un sapere 'più giusto'. Non voglio sostenere addirittura che la fantasia popolare tedesca abbia avuto il suo buon diritto a farsi *quell'*immagine di Grey; è comunque sicuro che non ha mai preteso che si riconoscesse a quel ritratto una qualche borghese somiglianza. Quella immagine era stata il resultato di un mito politico; l'altra che di Grey davano gli informatissimi, era quella di uno spiccato illuminismo umano.

Il principe Lichnowsky[2] è da annoverare fra gli illuministi. Racconta infatti nel suo memoriale che Sir Edward, trovandosi un giorno a pranzo dai Lichnowsky, ebbe a dire, dopo aver ascoltato per un pezzo il parlottare dei figlioli dei padroni di casa: «Non posso fare a meno di pensare come sono intelligenti questi mocciosi, visto che parlano così bene il tedesco». E – dice Lichnowsky – rideva di cuore a questa sua battuta.[3] Ora il principe con questo aneddoto vorrebbe

1. Sir Edward Grey, Viscount Grey of Fallodon (1862-1933), fu ministro degli Esteri inglese dal 1905 al 1916. Il 23 marzo 1915, in un suo discorso alla Camera dei Comuni che attizzò le ire già accese dei tedeschi verso di lui (Mann ne lesse un resoconto sulla «Frankfurter Zeitung» del 24 marzo e ne scrisse il giorno dopo ad Amann: cfr. *Briefe an Amann*, cit., p. 27), disse fra l'altro: «Dall'inizio della guerra abbiamo imparato a conoscere dai professori e dai pubblicisti tedeschi qual è l'ideale tedesco: è che i tedeschi sono un popolo superiore a cui è permesso tutto quello che conduce al potere; qualunque resistenza è fuori posto».

2. Karl Max Fürst von Lichnowsky (1860-1928), diplomatico tedesco, ambasciatore a Londra dal 1912 al 1914.

3. Per l'aneddoto riportato e per quanto «esclama» Lichnowsky qui poco oltre nel testo, cfr. *Die Denkschrift des Fürsten Lichnowsky. Meine Londoner Mission 1912-1914*, a cura di 'un gruppo di amici della pace', P. Haupt, Bern, 1918, p. 28. Compilato nell'agosto del 1916, a dire del suo autore non destinato alla pubblicazione, quel memorandum fu invece messo in

smentire la convinzione che i tedeschi hanno della 'colpa' dell'Inghilterra, e questo è di bassa lega, di bassa e illuministica lega. Giacché, dico io, comunque stia effettivamente la faccenda della 'colpa' degli inglesi in questa guerra: la semplice gentilezza umana di coloro che nel luglio del 1914 credevano di governare quel paese è comunque una prova troppo debole a discarico. «Ecco,» esclama Lichnowsky «questo anziano signore, sereno come un fanciullo, è il Grey menzognero, l'architetto di intrighi infernali, quale ci si sogna a casa nostra!». Certo no, non è quello. Questo anziano signore non è altro che un'interpolazione, l'interpolazione del fattore umano su quello politico, una di quelle azioni che soltanto un tedesco può commettere, per confondere, scoraggiare e paralizzare il proprio popolo. Sarebbe tema per un grande poeta intuire, cogliere e descrivere la profonda, intricata doppiezza psicologica di uno statista 'al governo', l'identità morale – che poi forse non sussiste – fra l'individuo anziano e gentile e l'esponente di una potenza politico-storica come l'Inghilterra che agisce servendosi di un individuo, mentre quello crede di essere lui in persona ad agire. Va da sé che non può essere invece tema per un diplomatico della buona società, convinto che avrebbe saputo evitare la guerra mondiale, se solo avessero lasciato fare a lui che andava tanto d'accordo con i signori inglesi.

Il letterato politico, l'illuminista, non solo nella cerchia privata dei suoi interessi, ma anche in quella più vasta che include per esempio la grande Inghilterra, tende ad anteporre il fattore umano a quello politico, a distruggere quello che noi abbiamo chiamato il mito e che, secondo la nostra opinione impolitica, può, anzi deve essere preso in considerazione in determinati momenti della storia e con risoluta parzialità. Dal punto di vista umano suona come una barbara assurdità definire l'Inghilterra una potenza extra-europea e perfino anti-europea, sostenere che le manchino totalmente la coscienza europea e un sentimento europeo di solidarietà. Dico che suona assurdo, giacché gli inglesi sono pur sempre un popolo che rientra nella sfera culturale europea

circolazione, fin dai primi del 1918, dagli alleati per addossare la colpa della guerra al governo tedesco (cfr. quanto ne scrive Mann il 6 febbraio 1918 a Bertram e le note a quella lettera, di Inge Jens, in *Briefe an Bertram*, cit., pp. 58 e 229-30); ne derivò uno scandalo che costrinse Lichnowsky a riparare in Svizzera. In seguito lui stesso volle pubblicare quel testo più volte nella sua 'forma autentica' (ancora nel 1919, *Meine Londoner Mission 1912-14*, insieme a una *Eingabe an das Preußische Herrenhaus*, Verlag Neues Vaterland, E. Berger & Co., Berlin), ma questo non valse a riabilitarlo.

ed è impossibile non ammirarli come tale. Certo, la loro filosofia non ha toccato un altissimo livello, né sono stati dei creatori nel campo della musica. Ma la loro pittura, per la quale avevo un debole fin da giovane, ha comunque il pregio di una particolare impronta insulare, di decisa indipendenza da Parigi. Il romanzo inglese ha avuto una vigorosa incidenza su tutta l'Europa, la lirica è squisita, e l'*Amleto* e il *Manfredi*[1] ci son venuti di lassù. Di lassù ci giunse inoltre un mucchio di cose utili, atte a render la vita più piacevole, per esempio la bicicletta, il water-closet, i baffi scorciati, il rasoio di sicurezza, il tennis su prato e via dicendo. Per giunta vivono ancora in quell'isola – se mi è concesso esprimere un giudizio – gli esemplari più avvenenti e orgogliosi di gioventù che esistano al mondo, certi Ermeti e Afroditi dalle bionde chiome, e anche quel tipo di estetiche vergini di chioma scura che ci è familiare per averne viste sia in Botticelli sia nei quadri di angeli dei preraffaeliti britannici. Bene, e allora? E allora tutto ciò non toglie che il giorno in cui il feldmaresciallo Hindenburg buttasse in mare le truppe da sbarco inglesi – in modo che a quel popolo passasse per sempre la voglia di metter ancora piede sul continente –, sarebbe un gran giorno di festa non solo per la Germania, ma per il mondo intero. Presa sul piano politico-storico, quella frase sull'Inghilterra come potenza extra-europea e perfino anti-europea è infatti la verità pura, semplice e inesorabile. Tutti i grandi europei del continente l'hanno riconosciuto, primo fra tutti Napoleone Bonaparte, la cui sconfitta finale nella lotta contro la loro potenza gli inglesi di oggi ricordano continuamente a proprio conforto e incoraggiamento; e ultimamente è stato l'europeo per eccellenza Nietzsche a definire l'«intesa» con l'Inghilterra – parola che, in maniera significativamente poco democratica, mise fra virgolette – una necessità incombente e inevitabile.[2] È un fatto curioso e tragico che ciascuno dei grandi popoli europei sia a modo suo una *fatalità* per l'Europa intera, la Germania non meno di altri paesi; però l'Inghilterra è tale in una forma particolarmente egoistica, inconscia, fredda, astuta e imperturbabile. Si è sempre divertita a mettere l'uno contro l'altro i popoli del continente, a trarre profitto dai loro antagonismi, a farli sanguinare per i propri scopi. I suoi governanti potranno

1. *Manfred* (1817), il dramma in versi di Byron.

2. Cfr. F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Herbst 1884 bis Herbst 1885*, 37 (giugno-luglio 1885), 9, in *KGW*, vol. VII, tomo III, p. 310.

essere le persone più gentili che si possano immaginare: non sono altro che gli organi esecutivi di una potenza politico-storica che deve vivere e agire in ubbidienza alla legge secondo la quale essa si è costituita e il cui interesse vitale viene a urtare con la prosperità dell'Europa. Non è una potenza europea, è piuttosto potenza mondiale o più precisamente asiatica, ed ecco perché all'inizio di questo secolo è toccato a lei deviare la furia dell'espansione russa dall'oriente, dirigendola verso l'occidente, contro l'Europa, della quale, spiritualmente parlando, è pur sempre, diciamo, una parte. Non lo fece per malvagità, bensì sotto il peso fatale della sua vita storico-politica; perché in politica vigono leggi meccaniche che non toccano né la sfera umana né quella morale e dunque non si possono chiamare buone o cattive: sono leggi tuttavia che l'Inghilterra da sempre ha saputo rivestire, meglio di ogni altro popolo, di umane interpretazioni e mascheramenti. Ma non soltanto l'inglese, ogni uomo come tale ha bisogno della morale concresciuta all'intima sua natura e non vuole né può rinunciare a una visione morale delle cose. Per questa ragione è sorta in Germania l'immagine ripugnante del buon vecchio Grey, com'è sorta quella della grande Inghilterra.

Quello era il mito. Ora il letterato politico si adopera, come abbiamo già detto, a emancipare la gente a forza di umanità, mettendo avanti, in determinati casi, il fattore umano e culturale, che non ha assolutamente niente a che fare con quello politico e storico e rappresenta un aspetto del tutto diverso della faccenda (per cui nemmeno in una guerra come questa la nostra cultura cosmopolitica e la nostra umanità devono necessariamente essere compromesse o anche solo intaccate dalla nostra presa di posizione politica), e tenendo in disparte quello storico-politico che si sforza di rendere nauseante al suo popolo per mezzo del primo. Ci ha mostrato il povero fantaccino francese coi suoi tristi stivaletti di vernice, il cui sangue sussurrò al suo assassino in battaglia: «Più di te ho odiato quel tale che voleva soffiarmi l'amichetta!»[1] – e ci mostra il giovane inglese che a Karlsbad vide Goethe e rimase sbalordito non avendo creduto possibile che l'autore del *Werther* fosse veramente un uomo in carne e ossa.[2] O nobile e splendido giovine! È mai permesso

1. Thomas Mann riporta qui, variato, quanto aveva già citato correttamente (si veda sopra, p. 346 e note 1 e 2) dal saggio *Der Europäer* del fratello Heinrich.

2. Cfr. H. Mann, *Der Europäer*, in *EC*, p. 558. Heinrich parla di un episodio

far la guerra al tuo paese, al tuo popolo, anche nel caso che a dichiararla fossero proprio quel tuo popolo e il tuo paese, e non gli altri? – Noi invece domandiamo: è mai permesso, o non è piuttosto un vile pretesto, un'infamia indegna, confondere, per mezzo di sentimentalismi culturali, il morale del proprio popolo che sta combattendo contro una potenza storico-politica come quella inglese una lotta fatale e decisiva per la sua vita o per la sua morte?

Meglio non farne, domande del genere. Atteniamoci ai fatti concreti; i quali ci fanno intravvedere il medesimo bizzarro intrico di proponimenti morali più volte affiorato nel corso delle nostre considerazioni. *Quando*, mi chiedo infatti, in quali casi, o meglio in quale caso, la democrazia – o, se vogliamo parlare in chiave personale, il letterato politico in sua vece – esige un'interpretazione umana del fatto politico? Nel caso della politica *estera*; mentre nell'ambito di quella *interna*, per ragioni di opportunità, la proibisce perentoriamente, insistendo addirittura su un'interpretazione politica di ogni fatto umano. *Diametralmente opposto* al suo si può definire il comportamento del suo diretto antagonista, il non-politico, che ancora non sappiamo qualificare meglio che col nome di esteta. Costui ritiene che il mito, nella politica *estera*, possieda, almeno di tanto in tanto, un diritto di vita inviolabile, una priorità sul fatto individuale e umano, e che in tali congiunture siano da tenere particolarmente d'occhio gli aspetti extra-umani, politico-storici delle cose; quelli umani e culturali invece non vanno propriamente messi al bando, devono però per la circostanza tenersi un po' da parte. Nella politica *interna* l'esteta nutre un odio profondo per il mito, per la politicizzazione di ogni fatto umano, e qui davvero ama l'incivilimento degli uomini come lo promuovono per esempio l'arte o la religione.

È forse umano descrivere la nobiltà di campagna come una specie di bestioni intenti a tracannare spumante? No, è un fatto mitico, politico, è un'esigenza e insieme un mezzo demagogico della 'politica dell'umanità'. Resta comunque da vedere se sia veramente politica in qualche superiore accezione e se l'odio demo-socialista per i latifondisti, per la gente dalle immense proprietà a est dell'Elba, possa annoverare fra le sue qualità, oltre alla 'passione', anche una specie di sano raziocinio. Spesso è stato ragionatamente obbiettato

avvenuto a Napoli, non a Karlsbad, e si riferisce a sua volta a quanto scrive Goethe stesso, in data 22 maggio 1787, appunto da Napoli (cfr. *Italienische Reise*, in *HA*, vol. XI, pp. 324-25).

– e nel modo migliore dal vecchio Karl Jentsch, persona savia e davvero libera nel più alto senso della parola, di cui mi viene ora, con sommo mio dispiacere, comunicata la morte[1] – che non ogni zona della Germania si presta al frazionamento dei fondi e alla coltivazione da parte di piccoli proprietari; che proprio nell'interesse del progresso è indispensabile la grande azienda agricola perché essa sola è tecnicamente all'avanguardia; che il latifondo è il pendant necessario al grande agglomerato urbano dove senza quello non potrebbe essere garantito l'approvvigionamento; che nei territori oltre l'Elba non deve venire a crearsi una densità di popolazione superiore a quella già esistente, se si vuol continuare a passare molto frumento al Reich; e via dicendo. Tuttavia, vedere le cose in questa prospettiva significherebbe vederle in modo troppo oggettivo e concreto, vederle senza lo *spirito*. Il 'principio feudale', ogni specie di conservatorismo, sia religioso, monarchico, nazionale, morale o economico, ogni resistenza a qualunque degenerazione e disgregazione progressista, ha una terra dove affonda le sue radici ed è il nemico naturale dell'altro principio, quello democratico, il principio dei diritti dell'uomo, che non ha radici se non nella 'ragione'. Sembrerebbe logico pensare che proprio la ragione, per quel tanto che è disposta alla libertà e all'umanità, dovesse dedurre dal valore sacro e indispensabile della 'terra' che i princìpi in quella radicati hanno pure una loro legittimità, e si facesse un po' più scettica nei confronti della supremazia incondizionata dei princìpi opposti. Ma, come ho detto, qui è questione di politica, di risolutezza, di una lotta fra grandi sistemi di interessi materiali e spirituali, una lotta, del resto, in cui da tempo non può essere più dubbio quale delle due parti si trovi all'offensiva vittoriosa e quale arroccata in difesa. Anche il fatto che la stampa della sinistra liberale, cioè quella democratica e più vicina ai fogli della socialdemocrazia, scriva meglio e abbia maggior dimestichezza di quella conservatrice con le belle arti, non mi rende cieco di fronte all'altro fatto, che tale maggior finezza non le impedisce di condurre la lotta per i suoi interessi contro gli agrari con la più massiccia perfidia, con mezzi provatamente sleali. D'altra parte qui siamo in politica, dove la più odiosa parzialità, il sopruso, la menzogna, il falso, la stortura e la sobillazione sono cose di tutti i giorni; sicché non mi si venga a raccontare che umani-

1. Karl Jentsch (si veda sopra, p. 403 e nota 2) morì il 28 luglio 1917.

tà e politica possono stare in reciproco rapporto di attributi. E se poi è vero che la più onesta, la più degnamente umana di tutte le forme della vita sociale, quella del signore terriero, è nel contempo la più arretrata e spregevole politicamente, anche questo fatto parla contro la possibilità di instaurare quando che sia un simile reciproco rapporto fra politicità e umanità.

Umana, illuminante e benefica demolitrice del mito mi sembra quella scena narrata da Fontane, dove il vecchio signore di Stechlin, battuto dal suo avversario socialdemocratico alle elezioni per il Reichstag, tornando a casa incontra Tuxen, gran bevitore, che ha votato per Torgelow di Berlino e ora, ubriaco fradicio, gli sta davanti alle ruote, buttato di traverso per la strada nel gelo della notte. Allora, scrollando la testa, il signore, col fare malinconico del Junker, gli parla, lo tira su nella carrozza e lo porta fino a Dietrichs-Ofen: «Ora scendete, e badate di non cadere quando i cavalli si muovono. Ed eccovi qualcosa. Ma non per oggi. Per oggi ne avete avuto abbastanza ...».[1] Cos'è che rende questa scena così amabile? Non quella poca aura di satira, non il contrasto fra il criterio del suffragio universale e indiscriminato – concessione fatta al 'diritto naturale', alla sovranità popolare – e invece l'umanità elementare del vecchio Tuxen, che ha esercitato quel diritto e ora è stravaccato, ubriaco, davanti alla carrozza. Quel che fa effetto, un effetto lietissimo, è il modo come la politica viene qui esautorata, disarmata, ridotta a niente grazie alla libertà, alla rassegnazione e alla bontà umana. «Lo sai, via, che non spacco la testa a nessuno. È tutta la stessa zuppa»[2] dice il signore di Stechlin, quando vuol sapere per chi ha votato «il vecchio ubriacone».[3] «È tutta la stessa zuppa»: a questo punto Torgelow il berlinese non c'è arrivato ancora. Ma per pensarla così, è chiaro che non si deve essere il vincitore.

L'arte, come la religione, rientra nella sfera umana; davanti a lei la politica dilegua come nebbia al sole. L'arte la può accogliere nel suo ambito, farla suo oggetto, può portarla sulle scene; ma in tal caso sarà lei a umanizzare il fatto politico, penetrandolo di luce spirituale, serbando la pro-

1. T. Fontane, *Der Stechlin* (1899), «Wahl in Rheinsberg-Wutz», cap. XX, in *Werke, Schriften und Briefe*, ed. cit., sezione I, *Sämtliche Romane, Erzählungen, Gedichte, Nachgelassenes*, vol. V, 2ª ediz. 1980, p. 202.

2. *Loc. cit.*

3. *Ibid.*, p. 201.

pria misteriosa e pur serena obbiettività fin dentro a ogni più tragico aspetto. Del resto non esiste altra esperienza che sia capace di metter fuori gioco la politica, di toglierle qualsiasi valore e di farla cadere in oblio, quanto la compartecipazione intima ai valori eterni dell'uomo attraverso l'arte. In un momento in cui vicende politiche mondiali di spaventosa veemenza coinvolgono dappertutto in prove tremende, sommergono e spazzano via ogni valore umano individuale, proprio in un momento come questo è necessario difendere la verità contro la megalomania della politica, affinché quello che è essenziale della vita, il fatto umano, non possa mai essere neanche sfiorato dal fatto politico. «E intanto,» dice Tolstoj in *Guerra e pace* dopo aver parlato delle combinazioni politiche degli anni 1808 e 1809 e accennato alle trasformazioni interne che si erano verificate in tutti i settori dell'amministrazione russa concentrando su di sé l'interesse della società di quel paese, «intanto la vita – la vita vera e propria degli uomini con i loro fondamentali interessi: salute, malattia, lavoro e riposo, e poi pensiero, scienza, poesia e musica, amore e amicizie, odio e passioni – continuava il suo cammino al di fuori della sfera politica, senza preoccuparsi se Napoleone Bonaparte fosse amico o nemico e rimanendo indenne da tutte le riforme».[1] Indenne dalla politica resta anche quella che si chiama dignità dell'uomo: è una sciocchezza credere che sotto una repubblica si viva con 'maggior dignità umana' che sotto una monarchia. Eppure si è politici solo a patto di credere in questa sciocchezza.

Il concetto di umano, le idee su quel che sia la dignità umana sul piano sociale, sono molto oscillanti anche nell'ambito del mondo civile. Il russo, abituato a condizioni di vita dove domina l'arbitrio, quando dal suo paese, dove la corruzione del despotismo si mescola a quella della democrazia, viene in Germania, lamenta la mancanza di libertà personale in questo paese perché qui a uno sportello non gli riesce di farsi servire, allungando un biglietto da mille, prima di quelli che gli sono avanti. L'ordine, l'onestà opposta alla corruzione, sono dunque un'offesa per la sua dignità umana, per la libertà come la intende lui; e possiamo anche metterci nei suoi panni. L'uguaglianza è una condizione fit-

1. L.N. Tolstoj, *Vojna i mir* (1864-1869), libro secondo, parte III, cap. I. Cfr. anche la traduzione italiana di A.S. Gladkov e A.M. Osimo, *Guerra e pace*, Mursia, Milano, 1956, 11ª ediz. 1965, p. 424.

tizia e artificiosa che si può tenere in piedi solo se si rinnega per quanto è possibile e si neutralizza, ma solamente in superficie, quella che è la reale e naturale distribuzione delle forze. Uguaglianza e libertà – ma questo è stato già detto anche troppo spesso – evidentemente si escludono a vicenda; quanto alla fraternità, è priva di qualunque valore morale se pretende di poggiare sull'uguaglianza.

Significava attaccare l'alleanza russo-francese con armi spuntate, se si voleva proclamare contro natura e vergognosa la congiunzione di una democrazia con uno Stato assolutistico. Soltanto il politico, cioè una persona che sopravvaluta e misconosce fino all'assurdo il significato delle forme costituzionali dello Stato, può considerare democrazia e autocrazia antitetiche sul piano umano; lui solo ignora che la democrazia vera, cioè umana, è un fatto del cuore e non della politica, che è fraternità, non libertà 'e' uguaglianza. Non è forse il russo il più umano degli uomini? E la sua letteratura non è la più umana di tutte, anzi resa sacra dalla sua umanità? Nell'intimo dell'anima sua la Russia è stata sempre democratica, anzi cristiano-comunista, vale a dire aperta alla fraternità, e sembra che Dostoevskij ritenesse che per quel democratismo di fondo l'autocrazia teocratico-patriarcale costituisse una forma di governo più adatta che non la repubblica atea e socialista.

Quell'alleanza mi sembra mésalliance non tanto per la mentalità francese quanto per quella dei russi, giacché la democrazia del cuore è, dal punto di vista umano, intimamente superiore alla democrazia dei princìpi e della retorica umanitaria. Giustificare sul piano umano l'alleanza stretta sul piano della politica di forza tra Francia e Russia, mostrare che essa poggia su validi fondamenti umani, non è certo compito che tocchi a me, bensì ed esclusivamente al civil-letterato che a tale scopo sa giocare bene con le parole: per esempio con la parola 'democratico' che egli è capace di usare, secondo i casi e i gusti, ora in chiave umano-religiosa, ora in quella politico-razionale; o anche con la parola 'psicologico', per esempio ricordandoci furbescamente che lo spirito russo e quello francese hanno in comune quel mezzo 'democratico' di espressione che è il romanzo psicologico, come se l'elegante intelligenza della critica del costume propria dei francesi avesse davvero qualcosa a che fare con la natura e l'anima dei russi. Rientra indubbiamente fra le più incoscienti e presuntuose affermazioni del civil-letterato quella per cui l'umanità degli scrittori russi, la

grande letteratura russa, sarebbe stata compresa e sentita in Francia meglio che in ogni altro paese:[1] affermazione sfrontata, fatta a occhi chiusi e senza responsabilità, solo perché il conto torni, vale a dire resulti plausibile e pienamente giustificata la garanzia che il signor Poincaré ha ottenuta dal governo dello zar per l'Alsazia-Lorena e il bacino della Saar. È stato un danese, Herman Bang,[2] il primo a chiamare «santa» la letteratura russa, cosa che io ignoravo quando nel *Tonio Kröger* le diedi lo stesso attributo.[3] Vorrei proprio vederlo, uno scrittore francese che possa *vantarsi* di avere sentito l'influsso di Dostoevskij come lo hanno sentito Hamsun e Hauptmann; e quel che ha significato per Nietzsche l'autore de *L'idiota* e de *I fratelli Karamazov*, non c'è barba di concittadino del signor Anatole France che sia capace di valutarlo, per non parlare poi dell'Inghilterra. La letteratura russa ha esercitato il suo maggiore influsso in Scandinavia e in Germania: pretenderlo per la Francia non è che una menzogna a servizio della politica.

Per me non c'è il minimo dubbio che l'umanità russa è più vicina all'umanità tedesca che non a quella francese, e infinitamente di più che quella tedesca alla latina; che qui esistono possibilità di intesa molto maggiori che non fra quella che noi chiamiamo 'Humanität' e *l'umanità da trivio* dei latini. È chiaro infatti che un'umanità di impronta religiosa, poggiata sulla docilità e umiltà cristiana, sul dolore e la compassione, è più affine a un'umanità che è stata sempre improntata a un'educazione interiore borghese e universale, che non a un'altra che è piuttosto un politico vociare in piazza. Molto sarcasmo si trova nella letteratura russa sulla pedanteria dei tedeschi, molto rancore contro l'intruso teutone, il precettore forestiero, molta ripugnanza per la sua abilità che è considerata cosa secondaria nella scala dei valori umani e quindi cosa quasi riprovevole. Ma si guardi come sono considerati i francesi nella letteratura russa; vi sostengono una parte che, per quanto è possibile, è ancora più antipatica di quella che hanno i tedeschi nella letteratura francese. Poležaev[4] dice:

1. Cfr. H. Mann, *Der Europäer*, in *EC*, p. 556.
2. Si veda sopra, p. 107 nota 2.
3. Cfr. T. Mann, *Tonio Kröger*, cap. IV, in *GW*, vol. VIII, p. 300.
4. Aleksandr Ivanovič Poležaev (1805-1838), autore del poemetto satirico *Saška* (1825), per cui fu perseguitato, e di una raccolta di poesie, *Stichotvorenija* (Poesie, 1832).

Il francese è un ragazzetto;
Manda un trono a gambe all'aria
Dalla sera alla mattina,
Crea la legge e crea lo scettro.
Ratto è al pari di un baleno,
Vuoto come un detto ameno.
Tanto fa e tanto ammalia
Che si ride e si strabilia.[1]

E i grandi narratori? Non credo che mi inganni la memoria: nella narrativa russa non compare un francese che non sia un pallone gonfiato, o malvagio o ridicolo. Tolstoj li sberleffa a ogni occasione, specialmente in *Guerra e pace*. Guardate in *Adolescenza* il precettore francese e quello tedesco, due autentici tipi.[2] E dove lo trovate in Turgenev, l'amico di Flaubert, un personaggio francese disegnato con la bella semplicità e grandezza di carattere di Lemm, il musicista tedesco di *Nido di nobili*? Vorrei anche ricordare il disgusto che erompe quando il visionario sorvola Parigi in compagnia del demone Ellis, in *Visioni*.[3] Anche Leone Tolstoj fu una volta a Parigi, nel 1857, quando aveva ventinove anni, prima di recarsi in Svizzera. «Quella città» disse «mi ha fatto un tale schifo che stavo quasi per uscir di senno. Che cosa mi è toccato di vedere... Anzitutto nell'hôtel garni dove abitavo, su trentasei famiglie alloggiate c'erano diciannove concubinati. Poi volli mettermi alla prova e andai ad assistere a un'esecuzione capitale dove fu ghigliottinato un assassino. Da allora non mi riuscì più di dormire e non sapevo dove batter la testa...».[4] Vedo bene che questa antipatia non ha

1. A.I. Poležaev, *Četyre nacii* (Quattro nazioni; 1832), in *Stichotvorenija i Poëmy* (Poesie e poemi), Sovetskij Pisatel', Leningrad, 1987, p. 68.

2. Il precettore tedesco Karl Ivanovič compare già nella prima parte della trilogia autobiografica, il francese St.-Jérôme, che lo sostituisce, anche nella terza: cfr. L.N. Tolstoj, *Detstvo* (1852), *Otročestvo* (1854) e *Junost'* (1857), trad. it. di Ettore Lo Gatto, *Infanzia, Adolescenza* e *Giovinezza*, in *Teatro. Scritti autobiografici*, a cura di Eridano Bazzarelli, Mursia, Milano, 1960, 2ª ediz. 1961, pp. 501-606, 607-88 e 689-849.

3. Cfr. I.S. Turgenev, *Prizraki* (1864), capp. XVIII-XIX; cfr. anche la traduzione italiana di Giacinta De Dominicis Jorio, *Fantasmi*, in *Racconti e novelle (1856-1883)*, a cura di Ettore Lo Gatto, Mursia, Milano, 1964, pp. 156-57. La traduzione tedesca, *Visionen*, era uscita in I.S. Turgenjew, *Visionen und andere phantastische Erzählungen*, a cura di Alexander Eliasberg, da Kiepenheuer, Weimar, nel 1914.

4. Tolstoj soggiornò a Parigi per meno di due mesi nella primavera del 1857. Per le impressioni avute e per le ragioni che lo indussero a lasciare «quella Sodoma» anzitempo, cfr. soprattutto le sue lettere dell'epoca, specie a Vasilij Petrovič Botkin (non tutte comprese nell'edizione *Sobranie*

ragioni valide; ma il fatto più importante è che sussiste. Si aggiunga la descrizione che Tolstoj fa della visita di Déroulède[1] a Jasnaja Poljana.[2] Non c'è nulla di più ridicolo del contrasto fra l'uomo russo e il politico parigino azzimato di retorica. Perfino la donna francese, voglio dire la parigina o anche la russa infranciosata, dà la sensazione di essere nulla più che una prostituta dipinta e sinistra, mille miglia distante dall'umanità schietta e seria della fanciulla russa. Si pensi anche alla funzione della lingua francese nei libri russi, al modo con cui viene utilizzata. Non c'è persona, fra quelle che la parlano o la mescolano al russo genuino, che non sia disprezzata dall'autore; serve soltanto a esprimere il cicaleccio di un'elegante superficialità. Nel migliore dei casi è il gergo dei radicali ossessionati dalla politica che toccano il fondo del dispregio ne *I demoni*, dove il suicida ideologo, Kirillov, firma il proprio falso atto di accusa in francese, come «citoyen du monde civilisé» e, «per colmo di imprecazione», aggiunge: «Vive la république démocratique, sociale et universelle ou la mort!».[3]

«Diventare un russo autentico e completo» dice Dostoevskij in un suo scritto «significa forse soltanto (o, piuttosto, in fin dei conti, e non ve ne scordate) diventare fratello di tutti gli uomini, un uomo-tutti, se volete».[4] Dove mai l'elemento nazionale e quello umano, il senso umano di ciò che è nazionale, è stato inteso ed espresso in maniera più tede-

sočinenij citata, per cui si rimanda all'edizione *Polnoe sobranie sočinenij*, Raccolta completa delle opere, GICHL, Moskva/Leningrad, 1928-1958, vol. LX, 1949), in parte tradotte nella scelta citata, *Le lettere di Lev Nikolaevič Tolstoj* (vol. I, pp. 163-71). Dell'esecuzione capitale di un condannato per omicidio Tolstoj scrive, oltre che brevemente nel diario e a lungo in una lettera a Botkin (cfr. trad. it. cit., pp. 168-69), in *Ispoved'* (1879-1882; cfr. la traduzione italiana, *Le confessioni*, a cura di Maria Bianca Luporini, Rizzoli, Milano, 1979, p. 48) e in *Tak čto že nam delat'?* (1886; cfr. la traduzione italiana di Luisa Capo, *Che fare?*, Mazzotta, Milano, 1979, pp. 18-19).

1. Paul Déroulède (1846-1914), scrittore e uomo politico francese, revanchista, fondatore nel 1882 della Lega dei patrioti, seguace del generale Boulanger (si veda sotto, p. 482 nota 3). Nel 1899 tentò un colpo di Stato. Esiliato nel 1900, fu amnistiato nel 1905.

2. Cfr. la lettera di Tolstoj a Vladimir Grigor'evič Čertkov del 17-18 luglio 1886, in *Sobranie sočinenij*, ed. cit., vol. XIX, 1984, pp. 115-16 (non compresa nell'edizione italiana citata de *Le lettere di Lev Nikolaevič Tolstoj*).

3. F.M. Dostoevskij, *I demoni*, parte III, cap. VI; cfr. anche trad. it. cit., p. 699.

4. F.M. Dostoevskij, *Puškin. Očerk*, in *Dnevnik pisatelja* (agosto 1880). Cfr. anche la traduzione italiana, *Puškin. Saggio*, in *Diario di uno scrittore*, ed. cit., p. 1278.

sca di quanto ha saputo fare qui il più grande dei moralisti russi? Questa frase non fa che integrare positivamente lo scherno mistificatorio per la *république démocratique, sociale et universelle*, e sta a significare che, per essere o diventare un uomo, occorre in primo luogo avere una nazione, e che si prende una via sbagliata e sciocca se si incomincia come citoyen du monde civilisé... Dostoevskij dice in un altro punto: «Ma la scuola primaria del cristianesimo a cui il popolo si è formato, sono stati i secoli delle sofferenze e delle prove senza numero di cui parla la sua storia, i secoli nei quali esso era abbandonato e calpestato da tutti, pur lavorando per tutti e per tutto ...».[1] Non è la storia della *genesi* dell'umanità tedesca e di quella russa esattamente la stessa, cioè la storia di un calvario di dolori? E che profonda affinità lega le anime di queste due nazioni nel loro atteggiamento nei confronti dell' 'Europa', dell' 'Occidente', della 'civilizzazione', della politica e della democrazia! Non abbiamo anche noi in Germania i nostri slavofili e i nostri zapadniki? Non è un caso che sia stato proprio un russo, ancora Dostoevskij, a caratterizzare già più di una generazione e mezzo fa, l'antitesi fra l'Europa occidentale e la Germania, questo «popolo grande ... e singolare», con quella formula da cui hanno preso le mosse tutte queste nostre riflessioni.[2] «Dostoevskij in Russia è *dimenticato*», mi disse un russo prima della guerra, e ora è dimostrato dalla rivoluzione, questa disperata baruffa tra la franceseria democratico-borghese e il tolstoianesimo anarchico. Ma noi sappiamo che 'dimenticare' è un processo psicologico molto superficiale, e nessuno riuscirà mai a persuaderci che l'imminente proclamazione della Russia quale république démocratique et sociale abbia qualcosa di serio a che fare con la nazione russa. Certamente no! Se è vero che i valori dell'anima e dello spirito debbano e possano servire come base e giustificazione di alleanze tra potenze politiche, allora Russia e Germania hanno da stare insieme. La loro intesa oggi, la loro alleanza domani sono, fin da quando è scoppiata la guerra, il sogno e il desiderio del mio cuore, qualcosa di più che un fatto auspicabile: questa intesa, questa alleanza diventeranno una necessità spirituale e politica di portata mondiale nel caso, assai verosimile, che il crescente coagularsi di tutto il mondo

1. F.M. Dostoevskij, *Un cavillo per l'occasione*, in *Diario di uno scrittore*; cfr. anche trad. it. cit., p. 1284.

2. Per la «formula» si veda sopra, pp. 61 sgg.

anglosassone dovesse rivelarsi duraturo. Chi potrebbe restare indifferente di fronte a una minaccia che già prima della guerra si era imposta come una constatazione sfacciata e pacata: «The world is rapidly becoming English!».

Umanità... Come grido rivoluzionario significò il crollo di una cultura e società aristocratica ormai giunta a senilità, l'emancipazione della ragione *e* della natura dai ceppi della civilizzazione deprecata da Rousseau, mentre ragione e natura a loro volta si contrapponevano in atteggiamento prometeico-voltairiano. Umanità significò fra l'altro quella filantropia di Beccaria[1] in sede di diritto criminale, le cui conseguenze arrivarono al punto che il concetto di colpa veniva quasi cancellato per i begli occhi dell'umanità, e in certi momenti, sotto la pressione delle perizie scientifiche, quasi non si ebbe più nemmeno il coraggio di sfiorare il delinquente e si guardò alla pena di morte come a una punta estrema di disumanità, mentre per ogni uomo serio il concetto di colpa serba un'impronta non umanitaria ma altamente umana, né può essere annullato in nessun modo da un qualunque criterio deterministico, anzi grazie a quello diventa più grave e agghiacciante...

Sotto un certo punto di vista, nonostante le sue posizioni di tipica, netta antitesi al secolo diciottesimo, il decimonono ripete il diciottesimo. Il romanticismo, per esempio, in molte cose si rifà a Rousseau, e Tolstoj, profeta social-religioso dei tempi più tardi, è un autentico rousseauiano, anzi, per il suo filantropismo, rientra in pieno nel secolo decimottavo. Questo resulta evidente soprattutto dalla sua ribellione satirica contro l'apparato della giustizia nel suo romanzo della vecchiaia, ma di ancor gigantesca forza poetica, *Resurrezione.*[2] Mi riferisco a quella poderosa serie di capitoli in cui il caso processuale della prostituta Maslova, subdolamente montato, viene sviluppato sotto il segno del monito cristiano: «Non giudicate!». Non giudicate? Dio ne liberi, mai! Quale uomo, esperto o profano di diritto, vorrebbe rendersi ridi-

1. Il libro di Cesare Beccaria, *Dei delitti e delle pene* (1764), ebbe molte traduzioni in tedesco a partire dalla prima di Jakob Schultes, *Von den Verbrechen und Strafen* (1766). Quando Mann scrisse le *Considerazioni*, era ancora in commercio quella di Karl Esselborn, *Über Verbrechen und Strafen*, W. Engelmann, Leipzig, 1905.

2. L.N. Tolstoj, *Voskresenie* (1899), trad. it. di Eridano Bazzarelli, *Resurrezione*, in *Resurrezione. Ultimi racconti (1889-1910)*, a cura di E. Bazzarelli, Mursia, Milano, 1960, 3ª ediz. 1963, pp. 1-427.

colo e tirarsi addosso, senza scampo, la maledizione della satira, arrogandosi la capacità di *giudicare* un proprio simile? Ma *esercitare la giustizia* – se deve esistere una convivenza civile, qualcosa che assomigli a uno Stato –, esercitare la giustizia è un nostro dovere, un peso sociale che va pur portato. Io vado spesso e volentieri ai processi e sono abbastanza scrittore per cogliere quanto vi è di umanamente criticabile in tutto l'esercizio della giustizia. Ma tengo a dichiarare che proprio di fronte ai casi più gravi, cioè ai dibattiti su delitti capitali in corte d'assise, io non mi sono mai sentito di far della satira, a meno che la corte stessa, *come tale*, non me ne avesse dato lo spunto; anzi: l'acribia scientifica, la scrupolosità clinica con cui in quel consesso veniva trattato il caso umanamente ripugnante di una qualche assurda cristallizzazione della volontà, mi hanno ispirato ogni volta rispetto, ammirazione e compiacimento per lo spirito di penetrazione e di dignità con cui l'uomo come essere sociale ha saputo coltivare anche questo campo.

Ma anche lasciando da parte lo Stato e la cultura, io non sono affatto dell'opinione che quel «Non giudicate!» – divieto che è solo constatazione di una più alta ed estrema impotenza – vada interpretato nel senso che i criminali debbano essere assolti. Penso invece che sarebbe fiacco egoismo, e non certo umano nel senso più profondo, rifiutarsi per compassione – o col pretestuoso argomento: 'Anch'io non sono migliore' – di pronunciare un verdetto di colpa, fosse anche verdetto di morte, contro chi è colpevole. Chi volesse cogliere appieno la differenza fra lo spirito del diciottesimo secolo e quello del diciannovesimo, fra un filantropo e un moralista, si legga, dopo qualche pagina di Tolstoj, il saggio *L'ambiente* di Dostoevskij, che è una parte della sua trattazione sul nihilismo russo. «Mentre il cristianesimo» dice Dostoevskij «rende l'uomo responsabile, riconosce anche la sua libertà. Dichiarare che l'uomo è condizionato da tutte le imperfezioni della società, come vuole la teoria dell'ambiente, significa condurlo alla completa spersonalizzazione, affrancarlo da ogni dovere morale e personale, da ogni autonomia, e ridurlo alla peggiore schiavitù che si possa immaginare».[1] Anche questa è umanità, un'umanità non umanitaria che non trascura nemmeno il pa-

1. F.M. Dostoevskij, *Sreda*, in *Dnevnik pisatelja* (1873, su «Graždanin»). Cfr. anche la traduzione italiana, *L'ambiente*, in *Diario di uno scrittore*, ed. cit., pp. 19-20.

thos di chi argomenta: 'Anch'io non sono migliore'. «Noi dobbiamo entrare nell'aula del processo» dice in un altro punto «col pensiero che la colpa investe anche noi, e proprio quella pietà dolorosa, di cui abbiamo tutti timore e che ci accompagna uscendo dall'aula dopo una condanna, sarà la nostra parte di pena. Se quel dolore è vero e profondo, potrà renderci migliori, e soltanto se noi diveniamo migliori, *possiamo rendere migliore l'ambiente. Questo è il punto dei punti*: che *solo per questa via* si può rendere migliore l'ambiente intorno a noi».[1] Il punto è questo infatti, perché è qui che politica ed etica personale prendono vie diverse. Il liberale professor Gradovskij,[2] come del resto è ben noto, ebbe a dichiarare che in tutta l'opera di Dostoevskij non trovava il minimo cenno a ideali sociali...[3]

Ma per dire quel che va detto: il politico, il rivoluzionario filantropo e civil-letterato, che è un demagogo in grande stile e dunque uno sviolinatore del genere umano e, quando parla di umanità, ha in testa soltanto la dignità e la nobiltà dell'uomo – mentre il suo antagonista, quello che lui definisce 'l'esteta', quando sente la parola 'umanità', è piuttosto incline a pensare alla fragilità, alle incertezze, alla misera condizione dell'uomo –, il filantropolitico dunque, che sembra aver tanto a cuore la dignità dell'uomo, proprio lui (e non un qualunque 'esteta') si ingegna, con l'ausilio dell'onorato concetto di 'umanità', a defraudare la vita di tutta la sua serietà, dignità, gravità e responsabilità, com'è già dimostrato dal suo contegno nei confronti della giustizia, del problema della colpa e della pena di morte. Si tratta, insomma, di rendere moralmente triviali il mondo e la vita; è una cosa che non va a genio a tutti, ma soprattutto non dovrebbe essere compito dell'artista, il quale ha invece ogni interesse a che la vita non sia depauperata dei suoi toni più gravi, terribilmente severi, e non saprebbe che farsene di un mondo moralmente misturato. Quello che è divenuto un ovvio elemento della civilizzazione, come il concetto filantropico che il secolo diciottesimo aveva dell'umanità, non dovrebbe più essere usato come grido di battaglia contro quanto di serio, severo e turgido di vita va oltre i confini dell'ovvio e del naturale. È stato ed è questo, appunto, il caso dell' 'uma-

1. *Ibid.*, p. 19.

2. Si veda sopra, p. 300 nota 2.

3. Per quanto «dichiarato» da Gradovskij, cfr. Dostoevskij, *Un cavillo per l'occasione*, in *Diario di uno scrittore*; cfr. anche trad. it. cit., p. 1294.

nità', concetto o piuttosto vuoto suono di sillabe, parola unta con tutti gli unguenti dell'eloquenza di Francia e del *cant*[1] anglosassone, carissima alla demoretoricrazia che crede di poterne fare uso per tiranneggiare, disonorare e coprire di fango un popolo impegnato nella più seria e difficile lotta della sua storia. Che altro era se non dolciastra superficialità e penosa mancanza di senso tragico, quando il mondo dell'Intesa pianse la fucilazione, secondo la legge marziale, di una donna inglese che in Belgio si era servita abusivamente della sua veste di infermiera per aiutare soldati belgi a passare le linee? Era lecito farne un'eroina, ma solo ammettendo che la Cavell[2] non era una frivola ochetta, bensì sapeva quel che faceva, era cosciente delle possibili conseguenze della sua azione, del resto nemmeno prettamente patriottica (non era cittadina belga) ma politica, ed era semmai disposta a subirle. Non le fu tolto, anzi le fu tributato onore quando fu messa davanti ai fucili spianati. 'L'umanità è un istinto naturale' deve aver pensato l'ufficiale che comandava il plotone di esecuzione quando, violando il regolamento, la uccise con un colpo di pistola mentre era svenuta, sicché essa pagò la sua colpa, non certo disonorante ma seria e liberamente assunta, morendo senza averne coscienza. A commettere un'azione politica che può portare davanti alle canne dei fucili, dovrebbe sentirsi autorizzato e chiamato solo chi abbia una buona sicurezza di *non* svenire davanti a quelle canne. Turgenev racconta in chiave grottesca l'esecuzione di un 'fattore' ebreo, smascherato come spia, che non era un cuor di leone; racconta la sua tragicomica paura della morte, ma serba impassibile il volto davanti alla 'disumanità' di quell'operazione, a cui rende omaggio come uomo e come artista.[3] Non è vero, e lo smentisco, che un uomo votato all'arte e allo spirito debba necessariamente coprirsi il viso con gesto umanitario e distogliere lo sguardo

1. «Cant», modo lamentoso di parlare, derivato dalle antiche litanie di religiosi, mendicanti o zingari («the canting crew»); detto anche di querimonia moralistica. Nietzsche, che Mann avrà tenuto presente, parla di «quel vecchio vizio inglese ... che si chiama *cant* ed è *tartuferia morale*» (*Jenseits von Gut und Böse*, VII, 228, in *WS*, vol. II, p. 692).

2. Edith Cavell (1865-1915), infermiera inglese. Durante la guerra aiutò molti prigionieri nel Belgio occupato a passare le linee. Per sentenza di un tribunale di guerra venne fucilata il 12 ottobre 1915 a Bruxelles, dove più tardi, come a Londra, fu eretto un monumento alla sua memoria.

3. Cfr. I.S. Turgenev, *Žid* (1846), trad. it. di Giacinta De Dominicis Jorio, *L'ebreo*, in *Memorie di un cacciatore. Racconti (1844-1856)*, a cura di Ettore Lo Gatto, Mursia, Milano, 1964, pp. 437-52.

da quei fatti che per la loro gravità trascendono la misura quotidiana dell'umanità ovvia e naturale.

Questo sarebbe il punto giusto per dire e professare alcune altre cose intorno a *guerra* e umanità. Ma sarà bene, per il caso che ne venisse fuori qualche presa di posizione concreta *contro* l'umanità, che io faccia precedere una mia personale dichiarazione *a favore* dell'umanità. È opportuno che lo faccia, perché so benissimo che cosa rischio, a quali fraintendimenti posso espormi, destando l'impressione di difendere la causa anti-umanitaria. Mi riuscirà anche facile giacché, veramente, non saprei come avere idee anti-umane se non nel senso della protesta contro ogni ripugnante appiattimento e svirilimento del concetto di umanità! Io non sono un Junker col monocolo, come se lo immagina la fantasia dei popoli dell'Intesa, non sono un violento né un attaccabrighe; non ho l'aspetto del Bismarck visto da Zola, cioè quello di un bianco mastodonte con la risata del bruto. Io mi sento un uomo che appartiene a un popolo la cui unità nazionale fu preparata e resa possibile da un'epoca di grande letteratura, di alta formazione umana; sono il discendente consapevole di una borghesia che ha accolto in sé tutta la tradizione di quella grande epoca e che è, come in nessun altro paese, il resultato di una formazione umanissima. Posso dire senza presunzione che essere umano è per me cosa ovvia e naturale, e non solo nella sfera dello spirito ma anche in quella quotidiana e individuale. La costumatezza interiore è la sfera in cui so respirare: amo, in fondo, anzi rispetto, solo la bontà; la rozzezza mi indispone, temo l'odio personale e soffro per quello che suscito negli altri non meno che per quello che mi porto dentro, pur sapendo bene che per vivere da uomini bisogna sperimentare anche l'odio, patito o fatto patire. Se, pur con tutto il gusto per l'abbandono creativo, si è per natura inclini a un certo pudore di parlare in prima persona, si attribuisce molto valore alla citazione usata come mite intermediaria. C'è un passo di una lettera di Stifter che dice: «Mio elemento vitale sono la confidenza e la gentilezza; dove quelle mancano, io mi sento paralizzato». Così accade anche a me; e mentre sono tutt'altro che un democratico della ragione, tutt'altro che devoto al motto 'uguaglianza di tutti gli uomini', vedo invece nel democratismo del cuore una componente del carattere la cui mancanza mi riempie di stupore. L'uguaglianza non è né un fatto reale né un fatto auspicabile, ma deve

pur essere un gesto umano, quella cortesia del cuore che dell'amore è più che parente. La democrazia, intesa come istituzione stabile, mancherebbe di qualunque merito individuale, e la conciliazione sociale non è frutto della politica, bensì della simpatia e del miglioramento interiore di ciascuno. Per quanto mi riguarda, considero la pretesa di 'rispettare l'uomo nell'ultimo mendicante' al di sotto di ogni plausibilità, presuntuosa, di un obsoleto umanitarismo, fatta solo di belle parole e infine sciocca. Non conosco l'aristocratismo della razza umana, 'rispetto' anche il mio cane, e quando quella buona bestiola mi saluta mettendomi le zampe sul petto dove poggia la sua testa tigrata e io le batto un poco le spalle magre, mi sento più vicino a lei che a qualche membro dell' 'uman genere'. Non perché la ragione mi ammonisce che è un uomo («come se fosse chissà che», potrebbe osservare in proposito un qualunque Swift) io 'rispetto' il mendicante: io non mi sento troppo ben disposto verso un simile argomento tolto dal *Flauto magico*;[1] lo rispetto per un impulso più immediato e più caldo a cui non voglio dare nome. Peraltro, io mi conosco incapace di variare il mio contegno verso gli uomini secondo la classe a cui appartengono, di disporli secondo una gerarchia sociale, e mi ricordo di diverse situazioni in cui mi è capitato di mettere in imbarazzo persone del mio ceto, costringendole, col mio contegno nei confronti di persone in sottordine, o a passare da albagiose e antidemocratiche o a superare a fatica le loro riserve da tenenti della riserva. Ma questa mia natura non mi ha tolto, anzi ha quasi maturato in me la convinzione che, in fondo, alla maggior parte delle persone non si fa poi un gran bene, che non è a loro consono e caro, che piuttosto si sentono, se non umiliate, almeno imbarazzate, quando si trattano con troppo 'rispetto'. Nel racconto *Altezza reale* viene fatto notare a un certo punto che Klaus Heinrich, nei suoi rapporti con la gente, prendeva qualunque persona per così seria, importante e *buona* che quel povero diavolo tanto sopravvalutato e sollecitato non faceva altro che sudare.[2] È proprio quello che intendo dire.

Ma in fin dei conti io sono un artista, uno che lavora con

1. Si riferisce al motivo vagamente umanitario, orientaleggiante e massonico che affiora soprattutto nella figura di Sarastro e nelle sue confuse massime sui «doveri dell'umanità» (*Il flauto magico*, atto II, scena I; cfr. anche scena XII, aria XV).

2. Cfr. T. Mann, *Königliche Hoheit*, cap. «Doktor Überbein», in *GW*, vol. II, p. 119.

un materiale quanto mai fine, e, se anche la finezza non significa necessariamente bontà, resta pur sempre vero che «artes molliunt mores», frase questa che, a parer mio, vale anche in senso inverso, cioè anche nei confronti dell'artifex, per cui dovrebbe resultare difficile essere un artista e al tempo stesso uno zotico. Impossibile poi sarebbe essere un poeta, un plasmatore di figure umane, e nello stesso tempo provare indifferenza per l'uomo, perfino nel caso in cui la forza che guida la sua mano fosse l'odio e il disprezzo per l'uomo. Ammetto che i miei rapporti nei confronti di quell'entità astratta che è il 'genere umano' sono assai dubbi; l'*uomo* invece ha attratto sempre tutto il mio interesse, l'uomo e magari anche l'animale, ma non l'arte o il paesaggio, per esempio nei miei viaggi. I miei libri son quasi privi di paesaggi, non hanno sfondi che non siano interni; ma pullulano di creature che, a quanto dicono, sono osservate e descritte con 'grande amore'. Vorrà dire «amore per gli uomini»? Non lo so. O si tratta in fondo di egoismo? Forse l'uomo mi interessa tanto solamente perché sono un uomo anch'io? Sul finire della mia novella d'artista che scrissi giovinetto (e che ancor oggi trovano bella) veramente si legge: «Giacché se qualcosa è in grado di fare di un letterato un poeta, è questo mio borghese amore per quanto è umano, vivo e quotidiano ...».[1] Sarà stato «amore per gli uomini»? In ogni caso non si manifestò come vanteria dottrinaria, come banale fanfaronata all'insegna della civilizzazione: forme, queste, nelle quali l'amore per gli uomini dovrebbe avere, secondo me, il buon gusto di non fare mai, e tanto meno fra gli artisti, la sua apparizione.

Mi ero annotata una storiella che sui primi tempi del conflitto fece il giro dei nostri giornali. Era stata presa da «Le Figaro», e parlava di un contadino francese il quale, a proposito dei prigionieri tedeschi che gli stanno lavorando la terra, esce a dire: «Bestiacce maledette! Viene voglia di schiacciarle, ma non si può, ché in fondo sono uomini anche loro!». Il collaboratore di «Le Figaro» aveva però postillato: «In queste parole si riflettono quattordici secoli di cultura latina». Non esiste migliore esempio per illustrare quello che io penso e quel che non penso. Ci troviamo infatti, con questo episodio, in una sfera in cui l'umanità effettivamente *non* è un istinto naturale, nella sfera del democratico

1. T. Mann, *Tonio Kröger*, cap. IX, in *GW*, vol. VIII, p. 338.

fanfarone a cui quell'umanità appare un merito intellettuale e morale, l'occasione per un lacrimoso compiacimento di sé. Un romanziere etico-sociale, un sostenitore dell'umanità e antesignano nella lotta per la democrazia, ebbe a scoprire nell'ultima sua opera che «anche i ricchi piangono». Oh, oh, fece allora lui, sono uomini, però, anche questi ricchi, io ben lo so, soffrono a volte e poi magari piangono.[1] Chi avrebbe creduto mai possibile tanta umanità, una misericordia così magnanima? «Anche i ricchi piangono!». Questa sì che è poesia! – Ma per tornare a «Le Figaro» e al suo contadino illuminato, si ha veramente l'impressione che lì una maligna ferocia e una rozzezza insana vengano appena tenute al guinzaglio dall'idea dell'umanità, reputata quanto mai alta e nobile e libero-pensante e filosofica.

Molte cose bisogna riconoscere all'aristocratismo dei vecchi popoli dominatori del mondo: deriva da quello tuttavia una certa nobile ottusità e balorda disumanità, anche se essi propugnano l'umanità in politica, e tra gli inglesi il concetto di 'nigger' nasce presto, prima ancora che tra i francesi quello di 'barbaro'. Specialmente all'infelice Francia di questa guerra molto va riconosciuto, alle sue sofferenze, all' 'innocenza' sua, alla sua semiconscia disperazione, al suo natural genio il quale implica possibilità di odio nazionale ben diverse, ben più cattive e aspre e velenose che non il carattere tedesco. E ci vuol comprensione anche per il suo infantilismo, che propriamente consiste in fantasie, metà innocenti e metà presuntuose, sull'infantile barbarie degli altri, specialmente dei tedeschi: si manifestò intero nel savio zelo con cui, durante l'avanzata tedesca su Parigi, la gente dei paesi nel Nord della Francia esponeva davanti alle porte di casa, quale offerta e tacitazione, i suoi orologi a pendolo, evidentemente persuasa che l'invasione germanica mirasse soprattutto, come in passato, alla conquista di quei meccanismi che estasiavano i guerrieri barbarossa. Molta comprensione occorre, ripeto, per la Francia di questi anni, anche se questo non deve impedire di capire che, là dove l'umanità costituisce un caro oggetto per gli esercizi di retorica, il pericolo di aberrare da essa è ovviamente maggiore. Chi ha letto le novelle di guerra di Maupassant[2] capisce perché proprio ai

1. Per questa 'deduzione' di Thomas Mann, cfr. H. Mann, *Die Armen*, Wolff, Leipzig, 1917, pp. 235-36.

2. Di Guy de Maupassant (1850-1893) era uscito nel 1911 da Diesterweg, Frankfurt/M. (2ª ediz. 1915), come testo per la scuola, a cura e con note di Charles Robert-Dumas e Max Friedrich Mann, un volumetto di sei novelle dal titolo *La Guerre franco-allemande*.

suoi connazionali toccò guidare la cosiddetta campagna delle atrocità contro la Germania. D'altra parte il vezzo per questi malvagi divertimenti della fantasia è comune ai popoli dell'estremo Occidente, agli autentici portatori della 'civilizzazione': in Inghilterra, in Francia, in America esiste tutta un'arte della crudeltà, un culto freddo, nevrotico e intellettuale del mostruoso, che solo di recente ha trovato in Germania i primi rappresentanti e in Russia, a dire il vero, non ancora. Se si pensa alla drammatica stanza degli orrori del Grand Guignol o ai prodotti sanguinolenti di certa letteratura romanzesca di cui traboccano le terze pagine dei più diffusi quotidiani parigini, sembra giusto assegnare ai francesi, non fosse altro in considerazione della maggiore vivacità, in genere, delle loro doti, la palma anche su questo punto. Ma si tratta di un primato che, sommato all'odio, alla sofferenza, alla 'innocenza', alla disperazione e alla boria infantile, aiuta a capire perché l'umanità della Francia abbia fatto in questa guerra un così miserando naufragio.

Infatti non ci si limitò ai deliri della fantasia. Il governo del signor von Bethmann-Hollweg, attenendosi alla sua impostazione sostanzialmente non bellicosa, ha fatto un uso estremamente cauto del materiale di cui dispone per dimostrare il comportamento in guerra da parte nemica, specie francese. Ma quanto si sa è già sufficiente, e io non mi soffermerò su quanto è noto. La parola 'tortura' va intesa nel suo senso proprio e ristretto se la riferiamo al trattamento che i francesi hanno riservato ai prigionieri di guerra tedeschi nel Camerun e nel Togo. Il serrapollici, che si è visto in molte sezioni medioevali dei musei di storia del costume, ha avuto in quella faccenda una parte che non si sarebbe creduto dovesse tornare a spettare a questo ingegnoso strumento. Il nome dell'aiutante Venère, che volle eseguire personalmente la tortura dei prigionieri col nerbo di bue e la frusta, merita di non essere scordato. Ai fatti rispondevano le parole. Fu un generale francese (che per giunta si chiama Lévy) a dichiarare che, se aveva avuto da toccare un 'boche', considerava un atto di pulizia affondare le mani in un vaso di sterco. Quanta ferocia in questa retorica, che offesa a ogni norma morale in questa aberrazione dell'antipatia nazionale! Questo è quanto so dai giornali. Ma a me personalmente un ufficiale tedesco che era stato inviato come parlamentare a Reims raccontò di essere stato arrestato come spia, pazzescamente condannato a morte e salvato solo per intervento degli inglesi; quando, dopo la sentenza, lo stavano portando

via, il presidente della corte gli aveva gridato dietro: «E buon divertimento!». Che sconcertante ferocia, anche questa! È veramente ipocrisia se, provando a immaginare qualcosa del genere in Germania, il tentativo non riesce? E che pensare dei rapporti fra libertà politica, sovranità popolare, democrazia da un lato e umanità, umana educazione e dignità dell'animo dall'altro, quando si sente come si è comportato e tuttora si comporta in Francia *il popolo* – «il popolo giusto e buono per natura», o, diciamo, per precauzione, la massa, la svariata plebe locale – nei confronti dei prigionieri civili e di guerra tedeschi? Si fa omaggio alle sue pretese, si preannuncia alla plebe sovrana, sia nel territorio metropolitano sia in quello del Nord-Africa, l'arrivo, ogni volta, dei convogli dei prigionieri, e quella si fa davvero trovare all'appuntamento per comportarsi bestialmente. – Lo sconvolgimento della guerra ha causato dovunque danni spirituali gravissimi, questo nessuno può negarlo. Ma chi potrebbe negare che lo spirito francese ha manifestato la minor resistenza, il turbamento e il dissesto più deplorevoli? Nel «Temps» di Parigi è stato di recente lodato senza riserve un libro, il cui autore, uno studioso molto in vista, Bérillon, professore di psichiatria,[1] dimostra che i tedeschi non sono affatto degli uomini, che appartengono piuttosto a qualche specie inferiore, come resulta inequivocabilmente dalla conformazione dei loro organi dei sensi, del loro basso ventre, dal sentore che emanano e dalla natura delle loro secrezioni animali. No, *non è affatto* da ipocriti precisare che una simile, orripilante demenza dell'odio, simili tragicomiche capriole di cruccio patriottico sarebbero impossibili nel mondo tedesco, come sono impossibili anche fra gli slavi, gli anglosassoni e i mongoli.

L'umanità in quanto filosofia politica e principio democratico si regge male in piedi. Ma come avviene che certi tentativi di salvarla, invece di commuoverci, finiscono con l'urtarci più dello spettacolo della sua sconfitta? Quando, per esempio, gli inglesi concludono un trattato di commercio con uno Stato neutrale vietandogli di riesportare in Germania la merce importata *a eccezione di indumenti per donne e bambini*, la clausola aggiuntiva che questi articoli non devo-

1. Edgar Bérillon (1859-1948), medico francese, noto per i suoi studi sull'ipnotismo e la psicologia, direttore della scuola di psicologia di Parigi e della «Revue de psychologie appliquée»; pubblicò da Maloine, a Parigi, nel 1915 *La Polychésie de la race allemande*, nel 1917 *La Psychologie de la race allemande d'après ses caractères objectifs et spécifiques.*

no contenere né lana né cotone acquista per me il sapore di un corroborante per lo stomaco di cui sentivo urgente bisogno. La guerra attuale è la più radicale che mai sia stata combattuta; e mentre al suo inizio la Germania non ne aveva affatto capito questa particolare natura – e c'era entrata con l'ingenuità di uno studente delle corporazioni universitarie, illudendosi di poterla condurre solo con i suoi soldati, secondo un codice d'onore ormai antiquato –, l'Inghilterra la afferrò subito, né può stupire, perché era stata lei a imprimerle il marchio. Fin dal primo giorno impostò la guerra sul più radicale dei metodi servendosi del dominio che aveva sui mari non solo per la propria sicurezza, ma per tagliar fuori la Germania da ogni importazione: tentò cioè di farla morir di fame nel senso più serio e concreto della parola. Ricorrendo al mezzo semplice quanto brutale di tagliare tutti i cavi di comunicazione internazionale, ha ottenuto quel soffocante isolamento morale del paese che resterà per sempre un incubo nella nostra memoria. Con faccia impassibile è passata sopra al concetto della proprietà privata, imitata in questo con gioia e prontezza da tutti i suoi alleati. Essa non conduce la guerra spietata ai governi e alle armate dei nemici, bensì contro le popolazioni, contro il popolo tedesco, e appunto in questo suo intuito della serietà inesorabile, fino in fondo, senza limiti e senza scrupoli, del conflitto, essa ci è stata decisamente superiore. Ma che femminea incoerenza, che tributo ipocrita all' 'umanità' diventa allora quel prendersi pena ripugnante per l'importazione di 'indumenti per donne e bambini' in Germania – e intanto alzare ululati umanitari per l'affondamento di una nave di lusso che aveva caricato munizioni![1]

È vero, io odio questi tentativi di indorare la pillola, questi bugiardi conati per salvare la faccia umanitaria; ma il disgusto che essi provocano in me non uguaglia quell'altro che mi prende allo spettacolo dello spirito dei letterati, i quali oggi assumono l' 'umanità' a vessillo di un programma d'opposizione contro gli eventi storici, contro la guerra. A questo punto non è più questione di tentativi furbesco-patetici fatti da stranieri per mimetizzare il carattere radicale della loro guerra di annientamento contro la Germania. Qui si tratta di qualcosa di più spirituale, di più geloso: qui

1. Il *Lusitania* (si veda sopra, p. 344 nota 3) trasportava, oltre ai passeggeri, centinaia di tonnellate di esplosivo.

siamo fra noi, ci troviamo di nuovo faccia a faccia con l'eroe di tutte queste pagine, col letterato della civilizzazione, politico dello spirito e campione dell'umanità politicizzata intra muros, che, come tale, auspica e alimenta la guerra civile, mentre, come pacifista antinazional-internazionalista, nega e deprecа la guerra in genere, ma specialmente quella attuale, perché è precipuamente la guerra della Germania, 'voluta' dalla Germania, e passerà alla storia col nome di guerra tedesca perché, qualora all'interno lo spirito del civil-letterato non prevalesse, essa porterà a compimento la storica ascesa della Germania iniziata sulla metà del secolo decimottavo.

Il socialdemocratico tedesco Paul Lensch in un suo recente scritto ha dibattuto con grande penetrazione il tema di tale ascesa come causa della guerra mondiale che egli definisce una rivoluzione mondiale.[1] Ha mostrato come il grande conflitto del secolo diciassettesimo fosse la conseguenza dello sfacelo della Germania, preceduto a sua volta da un secolo e mezzo di graduale decadenza politica. Secondo lui infatti, la guerra presenta «la generale tendenza non tanto a rivelare il disegno di uno sviluppo nuovo, quanto a imporre quello già esistente e a far maturare più rapidamente ciò che ha preso da tempo un lento avvio ... Tutti i popoli d'Europa si affrettarono a trasformare la Germania in un deserto, e i popoli occidentali irruppero bramosi nello spazio rimasto vuoto per il crollo della Germania».[2] Le posizioni di forza che la Francia e l'Inghilterra avevano conquistato nel mondo potevano essere mantenute soltanto con una Germania impotente in politica e debole economicamente; su questo punto le due grandi potenze non avevano, dice Lensch, il minimo dubbio. Soprattutto l'egemonia dell'Inghilterra presuppone, per lui, lo stato di soggezione della Germania sul piano mondiale: finito questo, quell'egemonia dovrebbe crollare. «L'attuale guerra» dice Lensch «non ha, come quella dei Trent'anni, la sua causa in una decadenza durata un secolo e mezzo, bensì in un periodo di ascesa altrettanto lungo; e anch'essa non farà che maturare più rapidamente ciò che ha preso da tempo un lento avvio, cioè l'ascesa della

1. Lo «scritto» di Paul Lensch, *Drei Jahre Weltrevolution*, pubblicato nei fascicoli di agosto e settembre del 1917 di «Die neue Rundschau» (pp. 1048-76 e 1153-88), anticipava alcune parti del volume omonimo dell'autore, uscito, nel tardo autunno di quello stesso anno, presso S. Fischer a Berlino. Le citazioni sono tratte dalla rivista.

2. *Ibid.*, p. 1070.

Mitteleuropa. Questa volta non si sono in fretta riuniti soltanto quasi tutti i popoli d'Europa ma quasi tutti i popoli del mondo, per trasformare la Germania in un deserto. Non uno di loro però è riuscito a calpestare il suolo tedesco».[1] «È nostro dovere, che lo vogliamo o no, mandare in pezzi l'attuale 'equilibrio delle forze', che di fatto è solo una preponderanza delle potenze occidentali, e creare una base nuova che corrisponda ai reali rapporti di forza. Si tratta di un autentico compito rivoluzionario».[2] È resultato chiaro dalla guerra stessa, prosegue Lensch, che la posizione occupata nel mondo fino al suo scoppio dal Reich Tedesco non era più adeguata al suo cresciuto potenziale economico e militare. D'altro lato invece la posizione di molti altri popoli è apparsa anch'essa non più rispondente al loro potenziale che è ugualmente mutato, ma non cresciuto, anzi in relativo declino. La guerra «mette fine a ogni falsa apparenza, aiuta il presente ad affermare i propri diritti nei confronti del passato, esprime la realtà dei fatti. Questa è la rivoluzione mondiale: è lo sfacelo di quel sistema di distribuzione di forze politiche gradualmente formatosi a partire dal secolo sedicesimo in Europa e nel mondo».[3]

È sciocco introdurre il concetto di umanità pacifista in questo processo semplicemente fatale, che si svolge davvero al di là del bene e del male, per poterlo così denigrare; o invece non è affatto sciocco? Resta il fatto che così avviene, e per opera del civil-letterato. Ora però io sono convinto – quanto della realtà della mia vita – che la sua protesta umanitaria avrebbe potuto prorompere con minore veemenza o magari addirittura non avvenire, se fosse stata in questione non l'«ascesa» della Germania, bensì quella di un altro paese qualunque. Incommensurabile è infatti la sua avversione per la Germania. A proposito della battaglia di Tannenberg,[4] per esempio, ho visto scuotere la testa, in segno di rimprovero e di dolore profondo, certe persone che, se a perire su quel campo di battaglia non fossero stati 150 mila russi ma altrettanti tedeschi, probabilmente non avrebbero

1. *Ibid.*, pp. 1070-71.
2. *Ibid.*, p. 1075.
3. *Loc. cit.*
4. Località della Prussia Orientale dove l'ottava armata tedesca guidata da Hindenburg ottenne una schiacciante vittoria sui russi (26-30 agosto 1914). Il poderoso bastione e monumento celebrativo, eretto nel 1927 nella vicina Hohenstein, che nel 1934 accolse le spoglie di Hindenburg, fu fatto saltare nel 1945 all'approssimarsi delle armate russe.

negato a quell'evento decisivo la loro approvazione morale. Non abbiamo infatti dimostrato di avere poca democrazia? Visto che quegli stessi individui, pur essendo letterati e psicologi, non hanno idee chiare in proposito, allora è per noi fin troppo chiaro che a determinare la loro presa di posizione in questa guerra e *su* questa guerra non è tanto il loro principio umanitario quanto il loro sentimento antitedesco. Tuttavia non vogliamo sottrarci del tutto a una disamina del rapporto fra guerra e umanità.

L'elemento umanitario non si identifica sempre né dappertutto con quello umano: questa è una verità che scoprimmo ben presto e che di volta in volta ci torna alla memoria. È forse pensabile un'umanità, una responsabilità filosofica per il destino di tutti gli uomini – o meglio, per dare maggior concretezza al concetto, di tutti gli europei –, che fosse abbastanza anti-umanitaria da approvare in linea di massima e dichiarare indispensabile la guerra? Nietzsche – e ancora una volta non il Nietzsche tardo, divenuto ormai troppo grottesco, ma l'autore illuminato di *Umano, troppo umano* – ce ne fornisce la prova. «È puro fanatismo e falsa edificazione» dice «aspettarsi dal mondo ancora molto, anzi, moltissimo, quando esso abbia disimparato a fare la guerra». E l'aforisma che così inizia, si chiude con lo stesso tono deciso e insieme pacato: «Ci si convincerà sempre di più che un'umanità culturalmente satura e perciò necessariamente sposata come quella attuale in Europa avrà bisogno non solo e semplicemente delle guerre in genere, ma addirittura delle guerre più estese e tremende, con temporanee ricadute nella barbarie, se non vuole, per amore dell'apparato culturale, perdere la sua cultura e la sua stessa esistenza».[1]

Abbiamo qui l'esempio di un'umanità non umanitaria, di un'inesorabilità pedagogica e di un'insensibilità filosofica che, lo ammettiamo, non si confanno a tutti. No, noi non pretendiamo di fare nostro il punto di vista sovrano del filosofo della cultura, non ci riteniamo obbligati all'indifferenza di fronte alle sofferenze dell'individuo – non io almeno, per quanto mi riguarda. Ma anzitutto si può essere benissimo aperti alla compassione individuale pur rendendo piena giustizia al più vasto orizzonte del filosofo, vale a dire pur rifiutando di aderire al pacifismo come principio. E poi, allorché si tratta di opinioni e decisioni fondamentali: se esistono o-

1. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, VIII, 477, in *WS*, vol. I, pp. 687 e 688.

pinioni che si addicono soltanto alla grandezza, non è affatto detto che a produrre la grandezza siano proprio le opinioni. Le quali infatti non contribuiscono al prestigio – e questa è la frase che mi sta a cuore –: né l'istanza pacifista né quella a favore della guerra dicono in fondo qualcosa sul valore e la dignità di coloro che le sostengono. Le opinioni in sé non sono nobili. La persona più distinta e quella più abbietta possono essere della medesima opinione, come càpita di vedere ogni giorno. Se un famoso scrittore della Germania d'oggi professasse il demo-internazional-pacifismo, sarebbe più che possibile che riuscisse, grazie al suo brillante talento, a nobilitare tale dottrina trovando il consenso, oltre che di uomini onorati, anche della masnada disgustosa dei letterati; ma Dio sa che mai e poi mai sarebbe la dottrina a nobilitare *lui*. Non ne sarebbe capace, così come nemmeno la decisione, la posizione diametralmente opposta sarebbe capace di abbassare o avvilire un qualunque spirito: fatto che non è superfluo sottolineare, visto che evidentemente, almeno fra i letterati, regna la convinzione per cui chi ha stima di sé e vuole essere stimato non deve stancarsi mai di imprecare contro la 'follia criminosa' di questa guerra e della guerra in genere, e chi non lo fa si cancella automaticamente dalla comunità degli uomini dello spirito. Qui le cose si mettono esattamente come con la mentalità antitedesca la quale, a giudicare dai fatti (considerando cioè che la Germania è, per così dire, il personaggio di punta di questa guerra), è saldamente congiunta con quella pacifista. Il fatto che alcuni grandi tedeschi, che Hölderlin e Nietzsche abbiano assunto un atteggiamento antitedesco, non dovrebbe indurre a credere che si possa aumentare anche solo di un pollice la propria grandezza imitandoli oggigiorno in questo. E nessuno riuscirà a convincermi che i signori Roesemeier, Grumbach, Stilgebauer, Fernau, Michels[1] o come al-

1. Hermann Roesemeier (n. 1870), pubblicista, già collaboratore della «Berliner Morgenzeitung» e della «Berliner Morgenpost»: *Deutsches Volk, wach auf! Offener Brief an die Bürger und Arbeiter Deutschlands* (1916), *Die Vorgeschichte des Krieges* (1916), *Die Wurzeln der neudeutschen Mentalität* (1918). Salomon Grumbach (1884-1952), socialdemocratico alsaziano, collaboratore del «Vorwärts»: *Das Schicksal Elsaß-Lothringens* (1915), *Das annexionistische Deutschland* (1917), *Die Schuldfrage* (1919). Edward Stilgebauer (1868-1936), narratore; scrisse, fra gli altri, i 'romanzi di guerra' *Inferno* (1916) e *Das Schiff des Todes* (1917), nonché il 'vademecum democratico' *Sei mündig, Volk!* (1919). Hermann Fernau (n. 1883), avvocato e pubblicista, collaboratore della «Freie Zeitung» di Berna e della «Friedenswarte», allora pubblicata a Zurigo (più tardi a Berlino): *Gerade weil ich Deutscher bin!* (1916), *Durch! Zur Demokratie!* (1917), *Dem neuen Deutsch-*

tro si chiamino quei miei onorevoli compatrioti che svolgono in Svizzera attività letteraria contro la Germania, occupino nella gerarchia degli spiriti un gradino particolarmente elevato, più elevato, mettiamo, di quello sul quale mi trovo io che francamente definisco ributtante il loro contegno.

L'umanità è un istinto naturale. Se io mi trovassi al fronte, se vedessi con i miei occhi le devastazioni terribili, se mi toccasse di vedere l'allucinante dilacerarsi dei corpi umani e di sentire le voci soffocate dei ragazzi con la prima peluria sulle guance che avranno magari mendicato a casa il permesso di arruolarsi volontari e che ora non reggono, fanciulli come sono, al fuoco tambureggiante e gridano «Mamma! Mamma!», si può credere che resterei lì, duro, 'patriottico', su di morale e capace di tanta rozzezza d'animo da fornire al 'mio foglio' un pezzo giornalistico utilizzabile? Eppure, se la guerra come realtà agisse direttamente sui miei nervi, non serberei lo stesso un po' di sospetto nei confronti del turbamento provocato nel mio cuore dalla pietà infinita e dal terrore della mia stessa morte? Non mi ricorderei che moltiplicare la morte per diecimila è solo un'illusione, che in realtà la morte non esce mai dalla misura individuale, che il singolo vive sempre e solamente la sua morte, mai anche quella degli altri? La morte non guadagna in terrore quando davanti ai nostri occhi viene moltiplicata per diecimila. Il sentimento dell' 'umanità' non impedisce che siamo tutti condannati all'amarezza della morte; e la morte che ci coglie a letto può essere atroce quanto quella sul campo di battaglia. Inoltre ogni cuore è capace soltanto di una limitata dose di spavento; superata quella, cominciano l'ottusità, l'estasi o un'altra cosa ancora, qualcosa di inaccessibile alla fantasia di chi non è esperto, cioè la *libertà*, una libertà religiosa, una religiosa serenità, un sentirsi staccati dalla vita, protesi verso un aldilà fatto di paura e di speranza: un tale stato d'animo è senza dubbio l'opposto di ogni umiliazione spirituale e sta a significare il superamento della morte stes-

land. Verse eines deutschen Republikaners (1918). Robert Michels (1876-1936), sociologo, professore a Torino, Basilea e Perugia; a lui venne attribuita fino al novembre del 1918 la paternità di tutta una serie di pubblicazioni che in realtà sono dello scrittore Richard Grelling (1853-1929), iniziata nel 1915 con *J'accuse!*, scritto «da un tedesco», subito tradotto in varie lingue, e continuata con titoli come *Bethmann, le 'pacifiste'* (2 voll., 1916, 1917), *Das Verbrechen* (3 voll., 1917-1918), *Belgische Aktenstücke* (1918), ecc., tutti firmati dall'«autore di *J'accuse!*».

sa. Riapro la lettera dal fronte delle Fiandre di un giovane tenente della riserva, già studente e poeta, e rileggo quello che mi impressionò tanto a una prima lettura. «Al cospetto di questo trionfo schiacciante e infinito della morte,» scrive «giorno e notte, quasi sempre con la pioggia, in balìa del fuoco tambureggiante, nelle buche a cielo scoperto, nella desolazione più orrenda, sotto il fragore infernale delle postazioni difensive, il singolo individuo diventa ilare, *non* depresso, alleggerito di ogni pensiero, staccato dalla terra, senza speranze, ma anche senza oppressioni! Chi ha retto una settimana in prima linea, reggerà più facilmente anche per mesi interi, sempre che resti vivo... E io sono vivo... Dapprima ero prostrato, fino a che la seconda notte non mi decisi a fare personalmente una ricognizione lungo la linea per almeno tre quarti imprecisata. Per cinque ore ho ispezionato, al chiaro di luna, nonostante la fanghiglia e il fuoco nemico, tutte le linee dei posti in buca del battaglione, mentre mi ronzavano intorno i caccia notturni inglesi, mitragliandomi da un'altezza massima di venti metri. Sparano su tutte le buche del terreno. Più avanti si va, meno fuoco si trova; ma anche chi è agli avamposti ha la vita dura, anche *troppo* dura in mezzo al fetore dei cadaveri e ai cannoni squarciati negli scontri precedenti. Quella mia passeggiata nel regno della morte fu per me un tormento infinitamente dolce, una liberazione. Sono allegro ormai come i nostri ragazzi che *non* marcano visita nemmeno con trentanove di febbre o la polmonite. È strano, di fronte a queste sofferenze e a questi strapazzi *senza limite* viene la voglia di *ridere*, liberi da ogni apprensione, da ogni responsabilità, interamente nelle mani di Dio».

Non ci insegna questa lettera che l'anima dell'uomo non si lascia annientare né disonorare, e che la forza vera, la vera superiorità si dimostra soltanto nel momento della sofferenza? Ogni spostamento e ampliamento dei confini dell'umano terrorizza chi non vi partecipa e lo induce a parlare di disumanità. Senza dubbio, nel caso di quegli abitatori delle buche che con trentanove di febbre rifiutano la possibilità umanissima di darsi malati e preferiscono la mostruosa vita che stanno vivendo a quella dell'ospedale militare, si tratta di uno stato di ebbrezza, di un dilatato senso della vita che va al di là di ogni esperienza della vita civilizzata. Ma chi sarebbe tanto filisteo da giudicare una tale ebbrezza uno stato subumano? Chi non invidierebbe l'autore della lettera suddetta per la libertà scoperta e sofferta?

[L'umanità abnorme della guerra offende il senso umanitario e gli ripugna, così come riesce offensiva e ripugnante a un uomo sobrio e di senno la vista di una persona ebbra e delirante. La sua durezza tremenda, mascolina, non esclude comunque il principio caritativo-femminile; e chi, per non fare per forza il pessimista, giustifica la sofferenza in senso teleologico, non dovrebbe trascurare il fatto che la guerra offre l'occasione, anzi l'occasione più ampia, per organizzare l'amore. Il gesto di chi vuol tagliar corto col pretesto che «c'est la guerre» non è da tedeschi. L'insufficienza del servizio sanitario francese, del quale continuano a lamentarsi gli stessi francesi, dimostra ancora una volta che umanità intesa come sentimentalismo non equivale a umanità come azione. E se poi la guerra dovesse anche umiliare il modo di vivere fisico e psichico del singolo, riportandolo molto al di sotto del normale livello di civilizzazione, sarebbe tuttavia errato parlare di un suo effetto di imbarbarimento. Stando alle affermazioni di osservatori attendibili, non si verifica, nell'insieme, un vero fenomeno di abbrutimento dell'individuo. Secondo loro il *pericolo* sta piuttosto in un ulteriore *affinamento* del singolo come conseguenza di una prolungata vita di guerra, un affinamento tale da renderlo per sempre inadatto alla vita quotidiana. Non è qui necessario citare espressamente il ben più vasto orizzonte dischiuso al contadino o all'operaio quando la vicenda del tempo li conduce in terre e fra popoli che non si sarebbero sognati mai di considerare, una volta o l'altra, come realmente esistenti. Ciascuno di loro tornerà a casa profondamente mutato nel suo intimo, e avrà difficoltà a ritrovarsi nell'angustia quotidiana. Non occorre la fantasia di un poeta per rendersi conto almeno alla lontana di quanto l'umana creatura guadagni in altezza, profondità e nobiltà spirituale e religiosa dalla vicinanza, giorno dopo giorno e per anni, della morte, e per intuire quali altri cambiamenti del sistema nervoso debbano o possano derivarne. La dimessa sposa del guerriero che torna a casa sua dal vasto mondo si troverà dinanzi un uomo diverso da quello partito per la guerra. Lo riconoscerà soltanto al primo sguardo, poi proverà magari soggezione di lui, lo troverà strambo, e infatti strambo *sarebbe*, se tanti suoi compagni non avessero subìto lo stesso fatale mutamento. Gli darà ancora gioia, sarà ancora all'altezza dei suoi nervi? La guerra lo ha abituato a esser libero e a non doversi curare delle necessità materiali, che sono due elementi costitutivi del terreno ove lussureggiano una superiore umanità e una cultura

di temperie nervosa. Il reduce ha alle spalle una vita eccezionale, spesso raccapricciante, spesso anche di una sfibrante pesantezza, a momenti però tesa e sospesa, eccentrica, che ora lo sconvolgeva in mille guise, ora invece lo educava: lo educava, anzi, a sentimenti pregiati come l'alto cameratismo, l'intima devozione e chissà a quanti *altri* valori. Gli piacerà ancora la sua casa, così com'è rimasta, angusta e da poco, così gretta e piena di crucci, dove gli tocca di tornare a vivere, senza più pericoli e senza lusso, entro l'orizzonte dell'ideale borghese? Le cose che vado qui accennando, e molte altre che a quelle sono connesse, indubbiamente danno da pensare; ma non hanno nulla, assolutamente nulla a che fare con l'imbarbarimento, e invece indicherebbero un elevarsi, un approfondirsi e un nobilitarsi della pianta umana per opera della guerra.

Qui ho posato la penna per aprire una lettera della posta militare, spedita da un ospedale da campo in Lorena, che fa al nostro caso a meraviglia. In essa un giovane ufficiale combattente racconta, con animo palesemente grato e sereno, che la guerra lo ha messo a contatto col mondo della letteratura, per la quale – così scrive – «la vita» prima non gli aveva mai lasciato il tempo. Solo ora, prosegue, costretto com'è a stare a lungo a letto e in infermeria per una ferita «non irrilevante», ha trovato l'«occasione» di occuparsi dei nostri nuovi poeti e scrittori tedeschi. «Per un buffo fenomeno provocato dai tempi mi trovo così a dover ringraziare, in un certo senso, la guerra in generale e l'artiglieria francese in particolare... Soltanto in guerra, infatti, ho scoperto le vere gioie della lettura; la stessa cosa, come tutti sanno, è capitata a una schiera innumerevole di soldati». A una schiera innumerevole di giovani la guerra ha dunque insegnato a leggere, cioè a occuparsi consapevolmente dell'anima umana. Questo fatto rientra nel capitolo sulla guerra e l'umanità, oppure no? Io direi di sì! E non è proprio la democrazia che tiene gran conto di questo fatto, cioè dell'educazione ed edificazione spirituale di migliaia di uomini per opera della guerra, identificando tuttavia e scambiando fra loro, a modo suo, il fatto spirituale e quello politico? «La vita», a quanto egli dichiara, non aveva lasciato al mio corrispondente il tempo di occuparsi di letteratura; solo la guerra gli ha concesso l'ozio necessario. Ma allora la guerra sarebbe più umana, più propizia alla cultura che non «la vita», e cioè la vita in tempo di pace, quando ognuno ha il suo mestiere. Ed era poi soltanto ozio, quello che essa offri-

va? È proprio sicuro che anche una qualunque noiosa malattia da borghese avrebbe portato il giovane alla scoperta della letteratura? O non doveva piuttosto l'abnorme esperienza della guerra precedere il ferimento e la quiete dell'infermeria, per disporre il suo animo a tale scoperta?].

Ritenere la guerra un'istituzione immortale, un mezzo rivoluzionario indispensabile per chi volesse far trionfare la verità sulla terra, è tuttora possibile, anche se la guerra stessa, col progresso dei suoi mezzi tecnici, sembra ormai essersi portata all'assurdo. Il giudizio: 'Non ne viene fuori più niente', non è valido; giacché quando uno solo viene a trovarsi contro tutti e non ne viene fuori niente, allora questo niente è più che positivo, tanto positivo che possiamo benissimo dire che qualcosa invece ne *è* venuto fuori. L'umanità intera, ivi compresa la Germania, è pacifista oggi perché la guerra dura già da tanto e impone grandi sacrifici. Tuttavia sarebbe errato pensare che l'umanità abbia in cuor suo rinunciato una volta per sempre a qualsiasi guerra; chi poi afferma che l'ha superata *moralmente*, non fa che pura retorica. Il socialdemocratico Scheidemann parlò in modo rude ma onesto quando disse che la *spossatezza* generale avrebbe favorito notevolmente la democrazia pacifista. Questa è cosa certa; ma non fa molto onore alla democrazia il fatto che essa sembra attecchire solo sul terreno della spossatezza – e su quello dell'insuccesso. Anche un bambino può notare che lo slogan democratico: 'Niente annessioni, niente risarcimenti' si fa sentire regolarmente in seno a quella delle parti che per il momento va perdendo quota, e che l'argomento della democrazia passa di mente non appena ha inizio un'offensiva vittoriosa.

La società dei popoli pacifica, senza contrasti, è una chimera. La pace universale e perpetua sarebbe possibile solo in seguito al mescolamento totale e alla completa fusione di tutte le razze e di tutti i popoli, cosa che – si dica 'purtroppo' o 'grazie a Dio' – non è imminente. Ma chi ritenesse immortale la guerra non farebbe con questo ingiuria all'umanità, tutt'altro. Si esprime una verità solo superficiale quando si dichiara che i popoli 'avrebbero preferito vivere in pace' e che invece sono stati condotti come tanti agnelli al pubblico macello. Si parli pure, in senso mitico, di 'colpa'; la verità in fondo è questa: che tutti hanno voluto e preteso la guerra, che non reggevano più senza farla; altrimenti non sarebbe venuta. E non tornerebbe più a onore

che a disonore dell'umanità se a lungo andare essa non ce la facesse a vivere in uno Stato borghese basato sulla sicurezza e sui parapioggia? Tutto sommato, l'uomo *non* dev'essere poi quel nobile Fadian[1] e santone letterario, nelle cui sembianze invece lo vede già ora o vorrebbe vederlo quanto prima il civil-letterato. L'uomo non considera la civilizzazione, il progresso e la sicurezza come il non plus ultra degli ideali; indubbiamente vive immortale in lui un elemento eroico-primitivo, una bramosia del terrificante di cui tutti gli strapazzi voluti e cercati e tutte le avventure di singole persone in tempi di pace, come le imprese alpinistiche, le spedizioni polari, la caccia alle belve, le audacie degli aviatori, non sono che assaggi e messaggi. Lo 'spirito' urge verso il senso umanitario; ma che sarebbe mai un senso di umanità privato della sua componente *maschile*? La quale del resto è ancora ugualmente apprezzata presso tutti i popoli. Civilizzazione e maschilità, infatti, civilizzazione e *coraggio*, non sono in fondo concetti antitetici. È vero che alla battaglia di Adua gli italiani se la dettero a gambe davanti ai mori; però la regola vuole che gli eserciti civilizzati si mostrino più valorosi di quelli di gente selvaggia, e Bismarck osservò in un suo discorso: «Il coraggio comunque è uguale in tutti i popoli civilizzati». A ogni modo, chi onora, ama e approva l'elemento umano deve augurarsi innanzi tutto che quell'elemento resti *completo*; non vorrà, tra le sue varianti, fare a meno di quella del *guerriero*, né permetterà che gli uomini si suddividano in mercanti e letterati – di cui certamente si comporrebbe la democrazia.

D'altra parte, l'elemento umano abbraccia tante mai componenti 'non degne dell'uomo' e 'inumane' che il sacerdote della letteratura non dovrebbe smettere le sue proteste e ripugnanze nemmeno in tempo di pace. Maupassant, che pure non era pudibondo, chiama a un certo punto «sconcio e ridicolo», «ordurier et ridicule», l'atto della procreazione. Bisogna essere molto innamorati per contraddirlo. Ho visto morire della gente e ne ho vista nascere e so che il secondo evento può superare il primo in orrore mistico. Se fanno rizzare i capelli le atrocità della guerra, a me li fecero rizzare una volta quelle trentasei ore in cui un essere umano uscì

1. «Fadian», da «Fade» («insulso»), indica una persona noiosa e senza interessi; Hiller lo definisce «il cavaliere pallido che non genera mai nulla» (*Philosophie des Ziels*, cit., in *Literatur-Revolution*, cit., vol. II, p. 404).

alla vita. Quella non era un'operazione umana, era *infernale*, e fin quando ci saranno sofferenze come quella, per me può esistere anche la guerra. Chiunque sente e sa che la guerra serba un suo elemento mistico, che è poi sempre il medesimo, proprio di tutte le forze fondamentali della vita, tanto della procreazione quanto della morte, della religione e dell'amore; ma il rapporto del filantropo letterato con l'elementare e con la passione è discorde e inconseguente. Egli celebra la passione come ritmo e gesto generoso, la rivendica per sé. Eppure in fondo mira, come nel caso della passione nazionale e dunque della guerra, a rendere anemico, 'nobile', 'puro', a *santificare* il genere umano (giacché il suo 'progresso del cuore umano' senza dubbio non mira ad altro che alla santificazione per mezzo dello spirito letterario), dimenticando tuttavia di chiedersi come faranno poi ad andare d'accordo passione e santità. Ovviamente dispregia anche la religione, mentre approva *un solo* aspetto di ciò che è elementare e solamente in quello non vede, strano a dirsi, ostacolo alcuno alla santificazione letteraria: il sesso, nei cui confronti – bisogna riconoscerlo – la sua riverenza, la sua liberalità e tolleranza non conoscono limitazioni. Amore sessuale e filantropolitica, cioè democrazia, sono per lui strettamente legati: questa gli sembra soltanto la sublimazione di quello; e in netto contrasto con la Chiesa cristiana e con Schopenhauer che consideravano la 'donna' instrumentum diaboli, egli adora in lei l'entusiasmante pioniera sulla strada del progresso politico, vale a dire della virtù. È una concezione singolare di cui prendiamo atto, senza peraltro criticarla.

Com'è facile oggi, come *sarebbe* facile, piacere al letterato! Basterebbe solo dire press'a poco: «Non toccatemi la Francia, imperocché essa ha generato il tale e tal altro grande artista...», ed eccoci subito protetti dalla sua benevolenza. Ora, se mai c'è stato qualcuno in Germania che abbia negato il genio artistico della razza francese – e non credo che mai sia capitato –, dev'essere stato un sempliciotto. Non aspiro comunque a quell'applauso, garantito ormai a chiunque dia prova di libero e altissimo spirito affermando una verità di fatto che sta al di sopra della guerra e per cui Stendhal, Delacroix e Flaubert furono grandi artisti; poiché il fatto che lo furono non smentisce l'impressione che la Francia, nel suo declino storico, si stia comportando nel peggiore dei modi, impoverita com'è dall'odio e tanto smaniosa di

insolenze femminesche che non c'è eroismo isterico capace di conciliarci con la miseria del suo comportamento. Chi poi riuscisse a metter su un po' di scherno intorno alla 'grande epoca', 'la *cosiddetta* grande epoca', avrebbe senz'altro esibita la tessera di socio della lega universale degli Uomini dello Spirito. Me ne chiedo le ragioni giacché, vista da vicino, l'epoca attuale in fondo è *veramente* grande, e il civil-letterato, proprio lui, avrebbe tutte le ragioni per trovarla tale. Certo, oggi non è in vita nessun grande uomo, ma tanto, il vostro democratismo è in rotta coi grandi uomini, convinto che intralcino il cammino al grande popolo. Siate orgogliosi che oggi sono i popoli a fare la storia, e senza il grande uomo, o piuttosto che oggidì la storia non viene nemmeno fatta, perché si fa da sé; orgogliosi che il tempo partorisce il nuovo, e senza alcuna assistenza cesarea. Questo nuovo non vi piace? Nessuno ancora sa di preciso in che consista, e ogni volontà ne trae vigore. Ma non vedete, è possibile che non vediate, che siete voi a trarne il massimo profitto; che quanto è vostro ed essenziale appare improvvisamente nella più chiara luce; che sono cresciuti di molto il vostro influsso e la stima che gli altri hanno di voi; che la guerra, insomma, ha fatto maturare la vostra ora di gloria, apprestandosi a far diventare realtà politica quel che voi avete sempre spiritualmente difeso, cioè la democrazia? Ripeto: voi per primi avreste tutte le ragioni per chiamare grande questo tempo, perché è tempo di rivoluzione e voi, difatti, siete rivoluzionari. O volete forse riconoscere grandi solo le epoche di smagliante cultura? Io vi facevo politici, e invece sareste putacaso degli esteti? Certo che il progresso dei tempi fa la sua strada anche mentre la lancetta sul quadrante della storia dell'umanità è ferma e non avanza. Ma quando fa un balzo 'in avanti' come ora, non è umano parlare di grande epoca? E sarebbe umano togliere alle madri e alle vedove la consolazione che quelli che esse hanno offerto in olocausto, sono caduti per una grande causa?

Goethe non poteva avere simpatia per la Rivoluzione francese. Quell'esperienza lo scosse profondamente, e lui stesso ha detto che gli ha paralizzato le forze produttive per anni interi. Fa tuttavia dire al giudice, in *Arminio e Dorotea*, parole come queste:

> In verità il nostro tempo somiglia ai tempi più rari
> Che la storia registra, sia sacra o profana.
> Chi infatti in questi giorni, oggi o ieri ha vissuto,
> Ha già lunghi anni di vita, tanto la storia incalza.

E se appena di un passo volgo indietro la mente,
Già mi sento canuto, per quanto ancor vigoroso.
Ben possiamo noi paragonarci a coloro
Cui nel roveto di fuoco comparve il Signore,
Così come Egli oggi in nuvole e fiamme ci è apparso.[1]

Grandi epoche! C'è una frase in questo discorso, una frase sola, che non aderisca alla nostra attuale esperienza come il vestito al corpo? Goethe non amava né la politica né la storia. Da vecchio disse tuttavia a Eckermann: «Ho il grande vantaggio di essere nato in un momento in cui venivano all'ordine del giorno *i più grandi avvenimenti di questo mondo,* che si succedettero durante il corso della mia lunga vita, rendendomi vivo testimone della guerra dei Sette anni, poi della separazione dell'America dall'Inghilterra, successivamente della Rivoluzione francese e infine di tutta l'èra napoleonica fino al tramonto dell'eroe e agli avvenimenti che seguirono. Per questa via sono giunto a resultati e convincimenti ben diversi da quelli raggiungibili da quanti, nascendo ora, dovranno documentarsi in proposito consultando libri che non capiranno nemmeno ...».[2] Si può parlare della storia in modo più rispettoso, mostrarsi più disposti a chiamare *grandi* i tempi di trasformazioni politiche imponenti, più grati per averli potuti vivere di persona? Sento i letterati che si vanno lamentando nelle loro riviste: «Magari non ci fosse mai toccato di vedere la 'grande epoca' attuale, magari potessimo dimenticare del tutto le sue atrocità!». Sembra che Goethe non la pensasse così. Amava definire «senz'altro grande e importante» la storia dei suoi giorni. «Le *battaglie* di Lipsia e Waterloo» disse «risaltano con tanta imponenza da mettere quasi in ombra quella di Maratona e altre simili».[3] Vorrei conoscere il letterato che non si mozzerebbe la lingua prima di parlare in questo tono delle battaglie delle Fiandre o di Tannenberg!

Non dovremmo avere il diritto di chiamare grande un tempo sconvolgente come questo, di tanto febbrile eccitazione, un tempo che rende tutto – ciò che è nobile e ciò che è malvagio – dieci volte più intenso e produce trasfor-

1. J.W. Goethe, *Hermann und Dorothea* (1797), canto V, vv. 229-36, in *HA*, vol. II, p. 477.

2. Colloquio di Goethe con Eckermann del 25 febbraio 1824, in *GA*, vol. XXIV, p. 91.

3. Colloquio di Goethe con Eckermann del 24 novembre 1824, *ibid.*, pp. 124-25.

mazioni che di solito sono il resultato del lavorio di molti decenni; che è ricco di privazioni e di emozioni e costringe, come mai altra epoca passata, l'uomo a meditare, a conoscere, a prendere posizione; che non gli concede un'esistenza vegetativa, ma lo spinge a prendere consapevolmente il suo posto, gli sembri onorevole o meno; un tempo, dico, che ha lo stesso effetto della morte: sconvolgendo mette ordine, chiarisce e definisce ogni cosa, ci insegna che cosa eravamo e ciò che siamo e ci arricchisce, fra le sofferenze, di costanza e modestia?

Altro è, certo, la gratitudine per aver potuto vivere e sperimentare grandi mutamenti e avvenimenti di importanza mondiale, altro la fede in una mèta felice, raggiungibile e conclusiva di tutta la storia politica. Questa fede si addice piuttosto al filantropolitico, il quale, pur odiando la storia e schernendo le 'grandi epoche', crede con tutto il cuore in una perfetta e 'quanto mai gioiosa' condizione dell'umanità quale mèta di tutti i mutamenti e definisce 'scellerato' chiunque non condivida tale suo credo politico. Quanto a noi, troviamo che parola per parola fa al nostro caso odierno quanto Goethe aggiunse alle frasi sopra citate sul vantaggio di essere testimone di grandi avvenimenti storici: «Non si possono fare previsioni su quel che ci porteranno gli anni futuri; temo comunque che non avremo pace tanto presto. Non è concesso al mondo contentarsi di poco; né ai grandi di non fare abuso del potere, né alla massa di accontentarsi, fidando nel lento miglioramento, di una condizione mediocre. Se fosse possibile rendere perfetta l'umanità, sarebbe pensabile anche uno stato di perfezione; così invece sussisterà un continuo oscillare dall'uno all'altro polo, una parte vivrà in pena e l'altra nell'agio, e sempre l'egoismo e l'invidia giocheranno il loro gioco da demoni cattivi, e mai sarà posta fine alla lotta tra le fazioni».[1]

Lo so bene: l'amore! Il tramonto della fraternità! Prima della guerra eravamo infatti fratelli, mio Dio, e come! E là dove non si era fratelli, i mezzi di lotta erano, se ne prenda bene atto, 'spirituali'. E il civil-letterato detesta proprio la disumanità dei mezzi, la quale incomincia per lui nel punto preciso dove scorre sangue: non può vederlo. L'assassinio dell'anima gli sembra rientrare nello spirito progressista meglio del combattimento con le baionette o le bombe a

1. Colloquio di Goethe con Eckermann del 25 febbraio 1824, *ibid.*, p. 91.

mano; e qui ha ragione! Non trovo il passo dove Karl Moor parla dei filantropi che se la ridono quando il vicino di casa «se ne esce dalla Borsa, rovinato».[1] Vedo però versar lacrime amare per la guerra e sento fare appelli all'umanità certi tizi che in tempi di 'pace' strapperebbero agevolmente il cuore dal petto del loro vicino e glielo butterebbero ai piedi, in un senso solo leggermente figurato. Scambiare la costumatezza per umanità è un errore degno del civil-letterato. Credere che, se non c'è guerra, *regna la pace*, è non solo una fanciullaggine propria del pacifismo, ma il suo vero, autentico contenuto. E non state lì a farmi tanto d'occhi! Aveva forse un aspetto più bello, il mondo avanti la guerra? Era forse più umano, più mite, più benevolo, più amorevole del mondo attuale, quel mondo sotto il segno della pace, al cui crollo assistemmo non senza pietà? La guerra ormai è vecchia e corrotta, lo so bene; ma quando era giovane, quando irruppe spazzando via la 'pace', non fu invece la Germania, per un momento santo, in *quel* momento, *bella*?

La vita è sempre e dovunque severa, crudele e maligna; più severa che mai però, inesorabilissima e tutt'altro che idillica, era in Germania. Chi non avrebbe avuto, andando oltre frontiera in quei tempi di pace, la sensazione di respirare a un tratto un'aria più mite, più rilassata, più 'umana', quasi potessero *sciogliersi* i nervi, lo spirito, i muscoli? Effettivamente quella situazione interna aveva poco o nulla a che fare col 'militarismo' e la mancanza di 'democrazia'; la durezza della vita in Germania era legata a ragioni ben più profonde, intorno alle quali ha preso di recente la parola uno straniero, il danese Johannes V. Jensen, in un suo stringente saggio, *L'Europa prima e dopo la guerra*.[2] Il grande sviluppo della Germania e le sue realizzazioni, dice, dipendo-

1. F. Schiller, *Die Räuber. Ein Schauspiel* (stesura originaria del 1781), atto I, scena II. La maggior parte delle edizioni – evidentemente anche quella consultata da Mann che dice «Non trovo il passo», come pure l'edizione Winkler a cui qui si rimanda per le altre opere citate di Schiller – riproducono il testo di stesure successive. Per la battuta riportata, cfr. F. Schiller, *Werke* ('Nationalausgabe'), H. Böhlaus Nachfolger, Weimar, 1943 sgg., vol. III, *Die Räuber*, a cura di Herbert Stubenrauch, 1953, p. 21, righe 20-21 ('zwote Auflage': «... wenn ihr Nebenbuler die Haare ausrauft über dem Brandschutt seines Hauses»), e *Lesarten*, p. 357 ('Erstausgabe': «... wenn ihr Nebenbuler bankerott von der Börse geht»).

2. J.V. Jensen, *Det nordiske Forspring. Europa før oeg efter Krigen*, in *Introduktion til vor Tidsalder*, cit.; trad. ted. *Der nordische Vorsprung. Europa vor und nach dem Kriege*, in *Unser Zeitalter*, cit., pp. 296-321. Per quanto riassunto qui di seguito, cfr. *ibid.*, p. 314.

no, in maniera più evidente che in altri Stati europei, dallo stesso fattore che ha promosso e deciso la creazione del tipo di cultura nordeuropea, cioè dallo spirito di resistenza. Una delle conseguenze della rischiosa posizione geografica della Germania nel cuore del continente è stata, prosegue Jensen, la *tensione sociale* interna, di natura non solo economica, ma specialmente psicologica. L'autore ci ricorda l'importanza che per tutta l'evoluzione del Reich hanno avuto gli ebrei, questi temprati figli della mala sorte, la cui indole, dice, si è scontrata con quella dei tedeschi, anch'essi, seppure in altra guisa, temprati dalle avversità. Tale scontro ha affilato il carattere del popolo tedesco fino a farne, allo stato attuale, il congegno morale più esatto e perfetto che sia mai esistito. «La lotta spirituale per la vita» qui cito testualmente «ha svegliato dal sonno vegetativo le capacità più nascoste di quelle due nature, stimolando tutte le passioni, siano esse nobili o no, impegnando ogni riserva, e producendo quale resultato finale lavoro e ancora lavoro. Un'educazione come quella toccata alla Germania con l'assimilazione di elementi ebraici nell'organismo nazionale non ha pari al mondo; da tutt'e due le parti la tensione psicologica si è manifestata in sfumature così sottili e taglienti *che negli ultimi dieci anni accostarsi a prodotti dello spirito tedesco ha causato un vero dolore fisico*».[1] Proviamoci a farlo, e capiremo benissimo come l'osservatore straniero sia giunto a questa impressione. Per fare delle citazioni bisogna averne il diritto; e certo nemmeno io me ne sento privo in questo caso. Su tutto quello che dice il danese a proposito della «tensione tedesca», potrei scrivere un poema altamente personale; e forse l'*ho* anzi scritto. Non tentava infatti di esprimere analoghi pensieri, nel mio ultimo romanzo, la figura umoristica del Dr. Überbein, «un peccato di nascita» e «fisso alla stella del rendimento»?[2] Non c'era gran che di buono da dire sulla sua umanità (che lui stesso disprezzava, parlando della «scioperataggine della felicità»);[3] e infatti fallì miseramente poiché, per via del suo zelo così poco naturale, si era guastato con tutti coloro che di fronte al «rendimento» mantenevano un contegno più umano, cioè più gioviale, con tutti gli amici del weekend...

1. *Ibid.*, p. 315.

2. T. Mann, *Königliche Hoheit*, cap. «Doktor Überbein», in *GW*, vol. II, pp. 82 e *passim*. Raoul Überbein è l'intellettuale, precettore di Klaus Heinrich, che si toglie la vita per troppa «tensione psicologica».

3. *Loc. cit.*

Chi vorrebbe negare che l'umanità della Germania aveva risentito della tensione a cui era sottoposta? Va detto però che quando gli amici del weekend si scandalizzavano, la loro riprovazione non era certo di origine idealistica...

Comunque sia, non avevamo una vita dolce, né pacifica, prima della guerra; la vita non era umana. E se Jensen aggiunge alla sua analisi: «In questo senso la guerra sarà sentita quasi di sicuro come una *liberazione*, l'erpice si volta ormai verso l'esterno»,[1] confessiamolo pure: fu davvero così; almeno in parte il sentimento di liberazione che la guerra ci portò aveva quelle origini – ma, Dio mio, fu così per un attimo solo, brevissimo! Da tempo l'erpice si è volto di nuovo verso l'interno, e dopo la guerra il suo morso sarà più sanguinoso che mai. Non ci siamo lamentati, abbiamo solo espresso il nostro stato; e abbiamo fatto di tutto per mantenere una buona forma e un buon contegno. In questo consisteva la nostra umanità e il nostro lusso, giacché il lusso, anche quello della 'bellezza', è gozzoviglia immorale quando non è espressione di dignità e di coraggio. Possiamo, invece, ridere in faccia a chi fa come se prima della guerra ci fosse stata la 'pace' a cui, dopo la guerra, si tornerà.

Ho visto due invalidi camminare per la strada, cieco l'uno e l'altro senza un braccio. Il cieco fissava il vuoto con gli occhi finti, lo sguardo delle bambole; si faceva condurre nella sua notte dal compagno mutilato, attaccandosi al braccio destro, robusto, di lui, mentre la manica sinistra dell'uniforme penzolava disabitata, senza tepore. Anch'io sono un uomo, e rabbrividii. Come vi hanno ridotti, pensai. No, è mostruoso, è una follia, un crimine, una vergogna. Non deve accadere, non accadrà mai più.

Li avvicinai, seguendoli da presso. Bisogna tuffarsi nella vita ogni volta che essa ci si offre, tuffarcisi senza curiosità, con riverenza e discrezione; andarle vicino e starle accanto, con simpatia, con amore per la verità, senza enfasi alcuna. La vita, a vederla da lontano, sembra patetica e ci trascina fino a farci dire parole appassionate come 'mostruoso', 'follia', 'crimine' e 'vergogna'. A guardarla poi meglio, si rivela più semplice, più modesta, meno retorica, quasi mai priva di un qualche tocco umoristico: insomma, resulta subito molto più umana.

1. J.V. Jensen, *Der nordische Vorsprung. Europa vor und nach dem Kriege*, in *Unser Zeitalter*, cit., p. 315.

I due invalidi avevano proseguito il loro cammino in silenzio; e quel silenzio era servito indubbiamente a sottolineare la dignità tragica del loro portamento. Figure imponenti, dignitose, belle, esteticamente inquietanti, di solito gli uomini ci sorprendono solo fin che tacciono. Spesso, non appena aprono bocca, svanisce ogni rispetto. La maestà e la bellezza degli animali sono molto legate al fatto che essi non sanno parlare. Proprio allora i due presero a discorrere con le loro voci di testa, grasse, nel loro dialetto altobavarese sordamente chiassoso, ricco dei dittonghi del medio-alto tedesco come 'oa' e 'üa'. A uno di loro era venuto in mente qualcosa che poteva indifferentemente comunicare all'altro o tenere per sé, e si decise a dirglielo, tanto più che ormai tacevano da un pezzo. A parlare fu quello senza un braccio. L'altro con lo sguardo delle bambole lo ascoltava nella sua notte; infatti era cieco soltanto, non sordo, e senza pensarci su molto diede anche una risposta che fece ridere quello senza un braccio. Dovevo stare attento, perché lui aveva gli occhi sani e poteva vedermi, me ne ero quasi dimenticato. Non rise volgendosi apertamente verso i passanti, forse perché gli parve sconveniente, camminando, come camminava, a braccetto a un cieco; rise fra sé, un po' di nascosto, e riprese a parlare; intanto anche il cieco aggiunse qualcosa alla sua risposta, e anche sul suo viso ancora attonito per la cecità a cui non si era assuefatto, sembrò accendersi un sorriso cupo e legnoso. – Era una bella giornata d'autunno.

Non capivo bene cosa dicevano. Certamente era qualcosa di assai insignificante e poco patetico, qualcosa che si riconnetteva alla vita nell'ospedale militare, alla scuola per i ciechi o a quella di rieducazione per i mutilati alle braccia, o magari anche al pranzo consumato e alla digestione. Quello con un braccio solo dava, di tanto in tanto, un'occhiata alla gente intorno che il cieco non poteva vedere, lui che guardava irrigidito il vuoto. Anche lui tuttavia sapeva che aspetto avevano i più, e così non perdeva poi tanto. Il tempo era bello, l'ho già detto, e loro andavano a spasso respirando l'aria asprigna che odorava di foglie marce. Sui loro nasi il sole luccicava.

Per il momento, si vedeva bene, non avevano preoccupazioni, e da tempo non dovevano più soffrire nemmeno i dolori che prima avranno di certo sofferto, e forti magari: ma ormai se li erano già quasi scordati. E poi, si sa, i sistemi nervosi dei singoli misurano il dolore con un metro molto individuale, il dolore non fa rivoltare in ugual misura l'ani-

ma della gente. La sciagura, durante la battaglia, era venuta di schianto, fulminea: la pallottola alla testa per il primo, per il secondo la scheggia di ferro rovente a dilaniargli il braccio, forse in un momento in cui non avevano avuto paura – ed era successo già tutto. Dopo avevano atteso bocconi sotto il cielo spietato, sentendosi, per un po' di tempo, abbandonati da Dio e dagli uomini. Ma alla fine erano tornati a pensare che gli uomini restano pur sempre uomini e che almeno fino a un certo punto ci tengono ai loro valori umani, anche se combinano cose orrende in nome delle loro passioni, per garantirsi potere, ricchezza e onore. Infatti erano poi stati trovati, ristorati e medicati, messi sulla barella, adagiati su un lettino. Fatto il proprio dovere, o meglio, pagato il proprio tributo di sofferenza, si erano affidati alle spalle e alle braccia di altri esseri umani pronti a trasportare gli eroi feriti, perché eroi ormai erano. Avevano sentito mani premurose intorno alle ferite; erano stati operati, immersi nel sonno della narcosi. I medici, ora scorbutici, ora disposti a scherzare, li avevano curati meglio che potevano; a dire il vero, avevano imparato bene il loro mestiere ed erano attrezzati di tutti i mezzi della scienza moderna. Quando i dolori si erano fatti massicci, alla lieve fitta dell'iniezione seguivano subito la beatitudine, la gratitudine profonda, la felicità celeste dell'assenza di dolore nota solo a chi prima ha conosciuto dolori massicci. Così erano guariti, rimanendo uno senza un braccio e l'altro cieco per sempre, ma in qualche modo guariti e inabili ormai per il fronte. Facevano passeggiate al sole e forse intuivano, non senza orgoglio, di dare, specie se uscivano in due, uno spettacolo sconvolgente. Quanto a loro, comunque, non erano più sconvolti, ammesso che prima lo fossero mai stati.

Devo qui aggiungere che l'orrore più grande lo suscitò in me proprio la vista del cieco. Quello senza un braccio aveva pur sempre l'altro e per di più il destro. Poteva ancora fare la sua brava parte nei più svariati campi, nell'agricoltura, nell'industria, come artigiano; e non era poi giunto il progresso della tecnica quasi alla perfezione nel ramo specifico delle protesi artificiali? Altra cosa invece essere ciechi. Fin da bambino avevo considerato orrenda sorte quella dei ciechi. Avevo visto dopo, nel corso della mia vita, molti ciechi, divenuti tali anche senza la guerra o già venuti al mondo così, ciechi con occhi di vetro e senza, ciechi che portavano lenti rettangolari turchine sulle occhiaie vuote, ciechi con le palpebre come cresciute chiuse o con gli occhi spalancati

e morti. Li avevo guardati senza capire come facessero a sopportare il loro destino, a tirare avanti nella vita. Più tardi qualcuno definì eccessiva, anzi inopportuna la mia compassione senza limiti. Venni a sapere che i ciechi sono di solito persone miti, pacate, serene; la sordità, mi si spiegava, è una tara che amareggia assai di più e altera il carattere, mentre la cecità fa semmai l'effetto opposto. Conobbi un signore molto gentile, cieco fin dall'infanzia. Muovendo intorno, lieve e un poco aggraziato, il suo bastone, sbriga le sue faccende da solo e senza guida per le strade di Berlino, prende il sottopassaggio della metropolitana, attraversa il Potsdamerplatz, gira intorno alle pozzanghere; come faccia, nessuno lo sa. Si occupa di assistenza sociale, di letteratura, anche di speculazioni commerciali; è un uomo sempre vivace e allegro, sempre pronto ad attaccar discorso. Possiede anche un orologio a ripetizione con un carillon armonioso che gli ho sempre invidiato. Dacché conosco lui, le mie idee sul terrore di vivere nella notte eterna si sono fatte meno cupe.

Un'impressione ancora più profonda mi fecero poi le dichiarazioni di un uomo divenuto cieco sul mezzo della vita – notizie sul suo stato di salute che mi furono comunicate direttamente. Dopo un breve periodo di accoramento, raccontava quell'uomo, il suo umore era migliorato moltissimo, e non solo rispetto al tempo immediatamente successivo alla disgrazia, ma anche rispetto a come si era sentito *prima* che accadesse. Sentiva che l'oscurità fa bene ai nervi; aveva poi guadagnato anche in pace dell'anima, in intima armonia. Tutti lo trattavano bene, con gentilezza, tutti erano premurosi, mostravano il loro lato migliore, e il suo rapporto col mondo e con la gente era diventato più cordiale, più simpatico e più felice. Invitato a parlare con sincerità, assicurava che, se dipendesse da lui, se lo si ponesse davanti all'alternativa, risponderebbe prima in modo evasivo, asserendo che la sua sfortuna aveva anche lati fortemente positivi e luminosi, se così si poteva dire; messo alle strette e invitato a dare una risposta decisa e decisiva, dovrebbe necessariamente dire che no, non ci teneva poi tanto, anzi *non aveva la minima voglia di tornare a vedere.*

Questo è, ripeto, quanto ha detto realmente un uomo che ha perso la vista. Ora, in guerra, ho sentito dire che fra tutti i ricoverati negli ospedali militari i più vispi e allegri sono proprio quelli che hanno perduto la vista in combattimento. Fanno baruffe e *si tirano addosso a vicenda i loro occhi di vetro,* e niente affatto per una qualche disperazione infer-

nale, ma per semplice spavalderia. Sono cose che non si capiscono, bisogna accettarle così come sono.

Senza limiti è infatti la sconsideratezza degli uomini perfino in quella che si dice la più profonda miseria. Senza limiti è anche, finché dura la vita, la loro capacità di adattarsi perfino a certe circostanze che sembrano beffarsi di quella virtù. Inoltre resta viva la speranza, la quale, «per quanto sia illusoria, serve almeno a condurci verso la fine della vita per un cammino piacevole», come dice La Rochefoucauld.[1]

La miseria più profonda e davvero spaventosa di questa terra non è quella pittoresca e sanguinolenta che salta all'occhio. Ci sono mali e dolori, umiliazioni dell'anima, che fanno passare la voglia di tirarsi addosso occhi di vetro, piaghe che nessuna mano d'uomo cura e per cui non è competente nessuna istituzione di carità pubblica, mutilazioni interne, senza attestati d'onore, senza croce di ferro né eroismo, che non si portano a spasso sotto il sole autunnale a edificazione ed emozione del mondo circostante e di cui sarà certamente pieno questo nostro mondo anche quando godremo delle grazie della democratica pace perpetua fra i popoli. Il mondo era già colmo di miseria 'indegna dell'uomo' prima che scoppiasse la guerra. La vita dei carusi[2] nelle solfare siciliane o quella dei ragazzi dell'East End che languiscono nell'indigenza più ributtante, storpiati dai maltrattamenti, risale a prima del 1914. Ingiustizie spudorate, i cui responsabili la fanno franca, senza che alle vittime spetti il minimo risarcimento; dolori fisici come quelli che derivano dalla frattura del bacino o da ustioni; e malattia, dissolutezza, passione, cruccio, vecchiaia e morte amara: tutto questo esisteva già prima. Prendete le sofferenze dal lato teleologico, considerate che solo il travaglio genera cultura, che senza sofferenze non ci sarebbe la compassione, che a svegliare il senso della giustizia occorre l'ingiustizia; ricordate che, se sparisse il dolore, la morale non potrebbe svilupparsi e la vita dell'uomo rimarrebbe un vegetare che difficilmente direste felice, giacché il dolore è la sinopia di ogni diletto. Oppure consolatevi alla maniera dei cristiani sperando nell'aldilà. O siate pure pessimisti, accusate la vita, la vita stessa, peccaminosa e già di per sé intrisa di colpa, sicché sarebbe meglio non ci fosse, questa vita dove l'uomo è lupo all'uomo

1. François de La Rochefoucauld, *Réflexions ou sentences et maximes morales* (ediz. 1678), n. 168, in *Oeuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1957, p. 429.

2. «Carusi» è in italiano nell'originale.

e sale nella società soltanto calpestando un altro uomo. Siate critici della vita, fustigatela e castigatela con la parola annientatrice! Fate dell'arte una fiaccola che illumini misericordiosa le voragini più orrende, gli abissi spudorati e disperati dell'umana esistenza! Trasmutate lo spirito in fuoco e incendiate con esso il mondo intero sì che avvampi e si strugga, con ogni sua infamia e ogni tormento, nell'ardente pietà liberatrice! Ma non compiacetevi di lamentazioni politico-umanitarie in opposizione alla guerra! Non comportatevi come se fosse stata *lei* a profanare il volto della terra – come se *prima* la tigre avesse pascolato accanto all'agnello. Non conosco nulla di più stolido e mendace delle querimonie del letterato che questa guerra ha trasformato in filantropo e che va tacciando di untore spirituale, criminale e nemico del genere umano chiunque non consideri il conflitto stesso un'onta e un'ignominia men che umana.

Amore! Umanità! Li conosco, quel teorico amore e quella dottrinaria umanità, professati a denti stretti per provocare un senso di ribrezzo nel proprio popolo. Conosco il grido dell'odierna letteratura, conosco le opere d'arte in cui viene lanciato,[1] opere la cui umanità assume aspetto di postulato intellettuale, di insegnamento letterario, qualcosa di cosciente, voluto e cattedratico, mentre in fondo non sussiste nemmeno, opere che si tengono in vita per il solo fatto che il pubblico dei lettori e la critica scambiano l'umanità col *postulato* retorico-politico dell'umanità. L'umanità dimostrativa e programmatica del letterato che se ne serve per attaccare e umiliare e intanto ne va fierissimo e sembra strillare ininterrottamente: «Guardate quanto sono umano, io, ma voi, voi che siete? Esteti scellerati, ecco quel che siete!» – grazie, no, di siffatte reclamistiche forme di umanità, io non ne voglio sapere.

Tremenda, certo, è la guerra. Se però nel vivo della guerra il letterato politico si mette in posa e proclama di sentire nel petto il respiro d'amore dell'universo,[2] questo è il più

1. Allusione al dramma in tre atti di Heinrich Mann, *Madame Legros* (1913), la cui protagonista, una semplice bottegaia nella Parigi del 1789, venuta a conoscenza di un sopruso fatto a suo tempo dalla marchesa di Pompadour e spinta, oltre che da un innato senso della giustizia, da un grande amore per gli uomini, si adopera per far uscire dalla Bastiglia, dov'è rinchiuso da decenni, un innocente.

2. Sono termini che usa Heinrich Mann nel suo *Zola*: «... die Liebe ... der Atem des Alls» (in *EC*, p. 238 / «DwB», p. 1381).

spaventoso degli spaventi e insopportabile. «In verità» dice la Balordaggine servile[1] «egli non è soltanto un grande artista, è soprattutto un uomo splendido!». E non si vergogna? Giacché lui, un uomo splendido non è assolutamente, e lo sa bene. Un meschino accanimento mischiato alla foga sentimentale, un poco di durezza dottrinaria, di presunzione, di rigida, fredda intolleranza, il pathos farisaico che celebra l'altrui sacrificio sbandierando il motto: «Andate pure in malora, *io abito nella luce*» – da tutto questo nasce un'umanità che non è affatto splendida; e mille volte peggiore di ogni 'giustizia universale' che può almeno avere le sue radici nella simpatia, nell'amore, mille volte peggiore è la *pretesa di essere nel giusto*, che è poi il peccato per cui non ci sarà perdono mai. Turgenev disse una volta del rousseauiano Leone Tolstoj che il suo ultimo e più tremendo segreto era quello di non riuscire ad amare che se stesso. Questo infatti è il segreto comune a tutti i discendenti di Rousseau, che finiscono sempre col mandare in qualche modo i propri figli al brefotrofio e poi si mettono a scrivere romanzi di formazione pedagogica.[2] Regolarsi sulla risonanza che essi hanno nel pubblico significa avere il culto nudo e crudo del successo. Giacché, e lo ripeto, l'unico modo di vedere le cose *umanamente* è quello di vederle dal punto di vista individuale. Non vi è letterato che abbia avuto nel mondo una risonanza maggiore di J.-J. Rousseau, ed è per questo che il politico si genuflette davanti a lui. Rousseau, tuttavia, resta un tipo sospetto a un occhio artistico-umano capace di non fermarsi agli effetti esteriori. La pubblica risonanza ottenuta da una persona che riesce a dire con una mossa molto graziosa: «Io amo Iddio!» può resultare notevole; ma se, al tempo stesso, costui «odia suo fratello», allora, stando al Vangelo secondo Giovanni,[3] il suo amore per Dio non è che bella letteratura, fumo sacrificale che non si alza al cielo.

Quando parlai della 'virtù', dissi che era pura questione di gusto e di umore essere inclini a trovare più bello l'uomo

1. Figura creata da Thomas Mann in antitesi alla Saggezza che Heinrich, nell'ultimo capitolo dello *Zola*, fa discutere con la Fiducia a proposito dell'operato del suo eroe (cfr. in *EC*, pp. 236-39 / «DwB», pp. 1379-82).

2. Qui Thomas Mann riprende un'espressione di Heinrich a proposito di Rousseau che «educa in un romanzo i propri figli mandati al brefotrofio» (*Geist und Tat*, in *EC*, p. 7).

3. Non nel Vangelo secondo Giovanni, bensì nella sua prima lettera, *1 Gv*, 4, *20*.

in atteggiamento emancipato o quello in atto di venerazione. A me sembra infatti che ove sia in ballo l'umanità, meriti una certa considerazione anche il punto di vista estetico. Mi sembra anche almeno un segno di parzialità e limitatezza se il filantropolitico trasferisce ogni bellezza umana e umana dignità nel gesto prometeico ed emancipatore. Basta che alzi gli occhi dal mio tavolo per ristorarli alla vista di un boschetto bagnato di rugiada, nella cui penombra brilla l'architettura serena di un tempio. Sull'ara arde la fiamma, il fumo si perde fra i rami. Lastre di pietra, allineate nel terreno fangoso e stellato di fiori, conducono ai gradini dove stanno inginocchiate, intese a umiliare solennemente la propria umanità davanti al sacro, certe figure in veste sacerdotale, mentre altre, venendo dal tempio, incedono erette, secondo il cerimoniale, per unirsi nel rito dell'offerta. Si potrebbe tacciare di sprovvedutezza chi volesse vedere in questa tela dello svizzero,[1] a me sempre preziosa e spiritualmente vicina, un'offesa alla dignità umana. Tuttavia il filantropolitico ha il dovere di vederci qualcosa di simile, e bisogna almeno ammettere che il quadro comunque rappresenta un esempio fin troppo convincente dell'inattendibilità dell'arte come mezzo di progresso e della sua insidiosa tendenza all'anti-ragione creatrice di bellezza. Ma evidentemente l'umanità del progresso emancipatore o non è l'umanità vera o ne è soltanto una parte; come si potrebbe infatti chiamare disumana un'opera che offre allo sguardo acceso dall'impudenza, dalla malvagità e dall'avidità della plebe, una visione e un'evasione nel sogno di una gravità umana dignitosa quanto umile?

Il fatto che ancor oggi, in mezzo a un mondo ormai abbastanza emancipato, esistano luoghi che impongono al visitatore una buona parte di questa gravità, luoghi dove perfino il cafone più irrispettoso si sente obbligato – e non solo da influssi esterni, dalle usanze e dall'ordine vigente, ma veramente tuttora anche da un monito interno – a togliersi il suo bel copricapo, ad abbassare la voce, a dare ai propri lineamenti un che di pacato, di serio, di quasi pensoso e comunque riverente; che esistano luoghi *sacri*, ancora oggi, orti conclusi dell'anima, nei quali l'uomo, sfuggito al gurgite odioso di una qualche metropoli, circondato d'un tratto da un silenzio fatto di echi, da un crepuscolo fatto di colori,

1. Si riferisce al quadro di Arnold Böcklin (1827-1901) intitolato *Heiliger Hain* (Boschetto sacro; 1882).

sente l'alito dei secoli e si trova di fronte, gli occhi negli occhi, a ciò che è eterno ed essenziale, insomma a ciò che è *umano*: tutto questo ha un qualcosa di fantastico, di incredibile, ed è un grande, meraviglioso conforto. Può darsi che il filantropolitico disponga di tolleranza sufficiente per degnare le chiese medioevali di un'attenzione estetico-antiquaria da turista. Come roccheforti della superstizione e rifugi di una schiavitù dell'anima che sul piano fisico ancora si evidenzia – è un orrore, è una vergogna, una miseria dirlo, nel secondo decennio del secolo ventesimo – nell'*uomo inginocchiato*, esse devono però essere un'atrocità, una disperazione per il suo risoluto amore verso gli uomini. Quanto a me, posso aggiungere di avere sempre sostato volentieri nelle chiese, e precisamente per un estetismo che non aveva nulla a che fare con la scienza della cultura, con la cultura da manuali, rivolto com'era verso ciò che è umano. A due passi dalla divertente strada degli eserciti del progresso, ti accoglie un asilo dove hanno dimora legittima la serietà, il silenzio e il pensiero della morte e dove si erge la croce per essere adorata. Che beneficio, che *appagamento interiore*! Qui non è questione né di politica né di affari, qui l'uomo è uomo in quanto tale, ha un cuore e non ne fa un segreto, qui domina l'umanità pura, affrancata, austera di un'austerità non borghese. Qui avremmo vergogna l'uno dell'altro per una parola volgare, un contegno sfrontato, mentre il diritto dei valori umani è in questo luogo talmente imperioso, l'impotenza di tutte le convenienze del vivere civile talmente completa che nessuno davanti al prossimo si vergogna di esprimere con le parole e coi gesti commozione profonda, o devozione, abbandono e contrizione, né si vergogna di un atteggiamento fisico che in ogni circostanza borghese verrebbe giudicato teatrale, estroso, eccentrico e romantico, suscitando scandalo e scherno. L'uomo inginocchiato! No, non si sdegna la mia umanità per questa immagine, che anzi le piace quanto nessun'altra, e proprio per il suo aspetto anticivile, anacronistico e audacemente umano. Quell'atteggiamento non si ritrova in nessun altro luogo: per la sua spontanea umanità è in contraddizione aperta con tutta la ritrosia, la scepsi e l'avarizia di gesti che sono proprie della civilizzazione. Si mette forse ancor oggi in ginocchio l'amante davanti all'amata quando chiede il suo amore? Come dovrebbe irrompere nuda e brutale ai giorni nostri la vita entro la monotonia delle buone creanze perché si tornasse a vedere l'uomo inginocchiato che nasconde

il volto fra le mani o alza giunte al cielo le palme? Com'è *straordinario* ciò che è umano – che poi è il vero, la sostanza di tutto! Quello che dà libero corso all'umano e lo abbellisce è però la religione, cioè il luogo sacro, la sfera propria dello straordinario. Può darsi che l'individuo grande sia bello nel suo atteggiamento di proterva emancipazione. Però la maggior parte degli uomini ha bisogno di essere trattenuta dal sentimento della reverenza per offrire uno spettacolo sopportabile e perfino bello; e considero un grande merito umano ed estetico della Chiesa quello di conferire all'uomo un contegno trattenuto e al tempo stesso reso umano e libero.

Il filantropo potrà magari ammettere come atto degno dell'uomo quello di chi si umilia per religione, per servire Dio; ma porsi *a servizio degli uomini* dovrà assolutamente sembrargli un'offesa rivoltante all'umanità, alla dignità umana. Ora, io ritengo un pregiudizio quello di contrapporre come inconciliabili il servizio degli uomini e la dignità umana. Mettiamo infatti che subentri l'amore in quel rapporto: allora certo la dignità non soffre più danni. Orgoglio, onore e smania di ubbidienza appaiono oggi come doti peculiari dei tedeschi, inconcepibili per il mondo internazionale; qui ci troviamo comunque di fronte a un fatto dell'anima che dimostra come 'non-libertà' e dignità virile possano benissimo andare d'accordo. Chi osservi, diciamo, un allievo ufficiale tedesco irrigidito sull'attenti davanti a un camerata appena più anziano di lui ma già col grado di ufficiale, noterà che il gesto del giovine nasce da un certo qual entusiasmo ma anche da una certa ironia, dove affiora il gioco romantico. L'espressione dell'ubbidienza virile e cavalleresca implica evidentemente un più alto modo di sentire la vita; in particolare, per quel che riguarda il senso dell'onore, probabilmente chi fa il saluto si sentirà più onorato di chi lo riceve. L'onore come forza stimolatrice di vita è possibile del resto solo dove sussistano un ordine sociale aristocratico, il culto delle distanze, la gerarchia; la dignità umana in chiave democratica appare invece la cosa più noiosa e tetra del mondo. Chi è qualcuno fa onore a se stesso cedendo il passo a chi è più di lui; rendendo tale omaggio, sentirà sempre, anzi convaliderà l'onore della propria casta e del proprio rango. Solo chi non è nulla ha interesse a battere il chiodo dell'uguaglianza di tutti gli uomini, interesse che poi è sbagliato perché quell'individuo, invece di mirare a una 'dignità'

astratta e dubbia, potrebbe acquisire un onore concreto e personale solo che si decidesse a una spontanea e dunque orgogliosa sottomissione.

L'epitaffio di Bismarck da lui stesso dettato: «Un fido servitore tedesco del suo padrone» può certo contenere una buona parte di sentimentale ipocrisia germanica; la natura del suo servire infatti era, a dir poco, alquanto particolare, anche se quella del suo comandare si sfogava in forme germanico-vassallesche e non latino-cesaree. Fontane lo chiamava «il nostro Wallenstein in borghese» [1] e aggiungeva che somigliava più al protagonista del dramma di Schiller che non al Wallenstein storico,[2] rilevando così l'impronta sentimentale del suo carattere. In ogni caso, quell'epitaffio significa omaggio a un ideale e vuol dire: «Sarebbe potuto diventare anche di più se l'avesse voluto, ma quel di più, misurato con le categorie tedesche, sarebbe stato un di meno; fu squisitamente nazionale pertanto il fatto che considerò un onore non voler essere di più che un fido servitore del suo padrone». E fu davvero un gesto altamente nazionale, il suo, e aveva ragione Bismarck quando diceva a certi suoi ospiti di paesi latini: «I vostri Cesari resulterebbero estranei e incomprensibili fra noi tedeschi». Proprio in questi tempi vediamo un altro tedesco servitore del suo padrone, quanto mai popolare, che non si stanca di professare la sua virile fedeltà e la sua soggezione e cerca di contenere così possibili moti di diffidenza e di gelosia nel cuore del suo padrone, che egli ama *perché* è il padrone e perché non amarlo gli sembrerebbe un attentato alla propria dignità. La frase di Voltaire: «Il primo re fu un soldato felice» rispecchia una mentalità pochissimo tedesca. Il tipo del «soldato felice», del soldato-avventuriero, del Boulanger,[3] non esiste in Ger-

1. Questa definizione è messa da Fontane in bocca al protagonista in *Der Stechlin*, «Hochzeit», cap. XXXV, in *Werke, Schriften und Briefe*, ed. cit., sezione I, *Sämtliche Romane, Erzählungen, Gedichte, Nachgelassenes*, vol. V, 2ª ediz. 1980, p. 307.

2. Quanto «aggiungeva» Fontane, non si trova in *Der Stechlin*, bensì nella sua lettera del 29 gennaio 1894 alla figlia Martha (cfr. in *Werke, Schriften und Briefe*, ed. cit., sezione IV, *Briefe*, vol. IV, 1982, p. 326).

3. Georges Boulanger (1837-1891), generale («Général Revanche») e uomo politico francese; ministro della Guerra (1886-1887), presto estromesso dal governo per le sue posizioni estremistiche, nel 1888 allontanato anche dall'esercito. In seguito promosse il movimento nazionalista di opposizione parlamentare che prese il nome da lui. Accusato di alto tradimento, fuggì in Belgio dove morì suicida.

mania; ed è per questa ragione che in Germania non è mai esistito un vero dominio della sciabola.

L'orgoglio di ubbidire, dicevo, sembra oggi una prerogativa tedesca. Alle origini invece, in tempo pre-democratico, la voglia e il piacere di servire era qualcosa di comunemente umano o almeno europeo. Goethe notò: «Nell'uomo c'è anche una disposizione a servire; ecco perché la chevalerie dei francesi è une servage».[1] Bene, la filantropolitica, col suo concetto della dignità umana, è riuscita a guastare del tutto e dappertutto l'istinto della nobile, cavalleresca servitù ('knight' e 'Knecht' sono, è noto, la stessa parola). Forse ne ha lasciati proprio in Germania i ruderi più pittoreschi, che tuttavia ora si appresta a demolire. Mentre una volta anche la classe che serviva aveva, come quella che comandava, il suo decoro, la sua dignità e bellezza, ormai in tutto il mondo servire è ritenuto sempre più indegno dell'uomo, anche quando non si tratta affatto o comunque non dovrebbe trattarsi di servire un uomo, bensì una *causa*, per esempio la causa dell'arte, pur sempre considerevole per l'umanità. Anche in proposito, dico, prevale di gran lunga l'idea sociale, il criterio della giustizia e della libertà, e che vada pure al diavolo tutta la questione, purché non venga torto un capello alla dignità umana di marca democratica. Valga come esempio quanto capitò a Felix Mottl[2] durante le prove per il *Tristano* a New York. Alle dodici in punto il primo violino si mise il cappello e l'orchestra interruppe la prova benché non fosse affatto finita; il contratto firmato da quei gentlemen prevedeva che si lavorasse fino alle dodici in punto, e se a quell'ora la prova non era finita, tanto peggio per il direttore d'orchestra rimasto solo col suo interesse per la *causa* dell'opera. A nulla servirono le suppliche e le bordate d'ira; per queste ultime anzi Mottl dovette alla fine addirittura chiedere scusa, altrimenti la rappresentazione sarebbe naufragata sullo scoglio della dignità umana di quei musicisti. – Quanto ai domestici, un rapporto umano fra il datore di lavoro e il prestatore d'opera si è conservato semmai nelle fattorie; in città, gli ultimi residui di umanità patriarcale sono stati da tempo definitivamente distrutti dall'onnipotenza del concetto di giustizia e di dignità che spinge le due parti l'una contro l'altra, le rende più stupide e odiose. Fedeltà e

1. J.W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, 1371, in *HA*, vol. XII, p. 546.
2. Felix Mottl (1856-1911), austriaco, famoso direttore d'orchestra e interprete di Wagner.

attaccamento alla casa, alla famiglia, sono cose che non si incontrano più; famiglia e casa sono considerate piuttosto oggetti da sfruttare, e una magistratura intimidita dai socialisti sancisce questa mentalità con le sue sentenze ogni volta che si arriva a una vertenza processuale. La soluzione del problema dei domestici vaga ancora nel buio; di sicuro c'è soltanto che la situazione è divenuta intollerabile.

Tuttavia quella «disposizione a servire» è certamente immortale nell'uomo e sarebbe ancora una realtà evidente se il mondo odierno le concedesse più spesso occasione di dare prova di sé. Il fatto che non ci sono più servitori dipende dall'altro fatto che non ci sono più padroni, voglio dire comunque non padroni tali che si possano servire con tranquilla coscienza aristocratica. Là dove la gerarchia si rivela una cosa arbitraria, effimera, senza un fondamento valido, la disposizione a servire non trova più soddisfazione; così va il mondo oggi in fatto di gerarchia. Se il cameriere che nella hall di un albergo moderno serve il tè allo swell[1] buttato su una poltrona di pelle, non ci sta seduto lui in quella poltrona, a farsi servire dallo swell, non è che un puro caso; nessuno si stupirebbe se nel giro di un quarto d'ora si scambiassero i posti. Ma il popolo – di questa mia esperienza ho già parlato[2] – ha il senso dell'aristocrazia: è riuscito a serbarsi il senso innato e squisito della distanza da tenere; sa distinguere con una sicurezza assolutamente non democratica fra un padrone-signore e un tizio qualunque nato con la camicia; ha un fiuto che non si lascia corrompere. Là dove ancora sussiste la possibilità di servire per convinzione, il popolo serve volentieri e senza avere l'impressione che ne venga compromessa la sua dignità. D'altronde non deve fare meraviglia se sta al servizio di una qualunque signora Mayer, moglie di un cavaliere del commercio, senza convinzione e dunque male e malfido, pronto a mostrare i denti, e solo per tornaconto.

Il concetto della dignità umana è un prodotto del costume. Nell'Est della Germania ancora oggi la servitù si inchina a baciare l'orlo del vestito del padrone; è un gesto eseguito con destrezza, naturalezza e dignità, quasi congenito a un comportamento garbato, e *accolto* senza ombra di imbarazzo. Sottolineo quest'ultimo fatto perché a me personalmente sembra la cosa più difficile. Infatti come è più facile (per-

1. Persona sofisticata e presuntuosa, bellimbusto.
2. Si veda sopra, p. 259.

ché più comodo) ubbidire che comandare, così è in genere più facile servire che *farsi* servire, ed esiste una suscettibilità nervosa che lo rende anzi impossibile. Una volta ho raccontato di un principe molto sensibile a cui costava gran fatica passare in rivista una fila di lacchè sull'attenti,[1] per quanto sapesse che in quella posizione essi erano perfettamente a loro agio, soddisfatti di sé, e che con la stessa soddisfazione si sarebbero anche buttati per terra bocconi, se tale fosse stata l'usanza del luogo. La democrazia, volevo dire con quell'esempio, viene dall'alto, non dal basso, o almeno così dovrebbe essere. La democrazia non dovrebbe essere pretesa, presuntuosità e rivendicazione impudente, bensì abdicazione, pudore, rinuncia, umanità. Dovrebbe tornare a essere ciò che era prima che la politica irrompesse nel mondo di Dio, cioè fraternità *al di sopra* di ogni differenza e con rispetto formale di tutte le differenze. Democrazia – vedo che mi sto ripetendo – dovrebbe essere morale, non politica, bontà nei rapporti fra gli uomini, bontà da entrambe le parti, giacché il padrone ha bisogno della bontà del servitore quanto questi di quella del padrone.

La guerra durava già da alcuni mesi quando avemmo occasione di leggere che Nizza e Montecarlo erano vicine alla bancarotta. Non so se la notizia venne poi confermata dai fatti, so tuttavia che mi colmò della medesima intima soddisfazione avuta da un'altra precedente, che cioè le prince[2] aveva telegrafato a Wilson certe espressioni umanitarie, antitedesche, un qualcosa a proposito di civilizzazione e di umanità. A una causa che si odia si augurano i sostenitori più equivoci, e fin qui almeno si è politici. Effettivamente ci si sente così confermati nella propria avversione contro una concezione ruffianesca del mondo.

Certo, non c'è posto dove regni tanta 'umanità' quanto nel giardino incantato di questo Klingsor.[3] Solo immaginando di trovarci nel suo scenario, possiamo capire bene quel che significano davvero civilizzazione e umanità secondo lo

1. Il «principe molto sensibile» è Albrecht II in *Königliche Hoheit* (cfr. in *GW*, vol. II, pp. 147 e *passim*).

2. «Le prince» è Alberto I (1848-1922, dal 1889 principe regnante) di Monaco.

3. Klingsor o Klinschor è il mago malvagio nel *Parzival* di Wolfram von Eschenbach che nello Schastelmarveille, il Castelmeraviglia, luogo di delizie e di perdizione, esercita i suoi incantesimi. Nel *Parsifal* di Wagner si svolge nel giardino incantato di Klingsor buona parte del secondo atto.

spirito del mondo dell'Intesa. Non è capitato forse che questo o quel cittadino americano si sia impiccato nel parco del casinò? E come mai non c'è stata alcuna nota presidenziale in merito? Ma quei signori non erano caduti vittime del 'militarismo', bensì del suo festevole contrario... Che offesa per tutta l'umanità deve sembrare, in questo santuario della civilizzazione internazionale, lungo la spiaggia di svaghi con le palme e un mare di un turchino oleografico, femmine parigine, granduchi russi e cavalieri d'industria romeni, con lo spumante, le rappresentazioni del *Parsifal* e docce calde per i sudati giocatori d'azzardo, che cosa disumana, dico, deve sembrare in questa atmosfera della 'vie facile' e del buon costume cosmopolitico, la tremenda lotta di un popolo austero per la giustizia e la sopravvivenza!

Bancarotta? E per causa della guerra? Che simbolo! Comunque, nulla più che un simbolo, giacché l'impressione avuta in un primo momento, che quella civilizzazione cosmopolitica, la quale sullo scorcio del tempo di pace aveva assunto soprattutto l'aspetto di un generale delirio di danze, di un culto maniacale per i balli erotico-esotici, fosse stata frenata e messa in fuga come smorta fantasia allo scoppio della guerra, fu un'impressione errata, fu illusione. La civilizzazione internazionale vive ancora, anzi vive sempre, giorno per giorno, com'era vissuta prima della grande tribolazione. A Sankt Moritz, in occasione dei suoi divertimenti sportivi, indossa ancora i buffi costumi dell'ultimo grido anteguerra, le signore esibiscono gli sweater con tutti i colori dei pappagalli, i giovani sfoggiano cappucci a punta di seta pura. Chi riesce a procurarsi un passaporto per l'estero può andare a convincersene, a partecipare al divertimento. Il ballo più recente al quale ci si abbandona perfino durante i pasti, fra una portata e l'altra, è il fox-trot; me lo dicono gli altri, e io qui ne prendo atto, nulla più. A quanto sappia, il fox-trot non era noto prima della guerra. Si conquistò il favore della gente e la gloria solo a guerra scoppiata, a Sankt Moritz e in altri rifugi del bel vivere internazionale; fu lanciato, se il mio calcolo è giusto, al tempo della battaglia della Somme.

All'inizio di queste considerazioni, nel capitolo dedicato al civil-letterato, cercai di immaginarmi che Europa avremmo avuto il piacere di vedere realizzata in caso di una fulminea, splendente vittoria da parte dell'Intesa per la civilizzazio-

ne e l'umanità.[1] Mi torna in mente ora che sto parlando di Montecarlo e Sankt Moritz. Tuttavia non trascuro nemmeno di dipingermi l'altra, l'Europa di una vittoria, schiacciante e perfetta, *tedesca*, e non voglio lamentarmi se non l'abbiamo o non l'avremo mai. Senza dubbio quell'Europa si sarebbe offerta allo sguardo di tutti con maggiore decenza: seria, rispettosa dello Stato, aperta ai problemi e ai servizi della comunità, ricca di talento organizzativo, virile e soldatesca, ma al tempo stesso dura, sgarbata, piuttosto cupa, piuttosto brutale, 'militarista' fino all'inesorabilità; e pur non credendo che il 'valore umano' possa in questo mondo, in qualunque circostanza, anche la più sfortunata, avere mai la peggio, debbo io ammettere che in una tale Europa tedesca l'idea dell'umanità avrebbe avuto forse davvero la peggio? Probabilmente non esiste francese né inglese che non si sia augurato e non si auguri in questa guerra il trionfo positivo e incondizionato del suo paese. Per quanto riguarda me, mi è sufficiente motivo di soddisfazione sapere che la Germania è ancora in piedi, invitta e sovrana; questo fatto costituiva una necessità spirituale ed è infatti un fenomeno talmente più positivo dell'invincibilità della Francia e dell'Inghilterra, da mettere addirittura in dubbio questa loro invincibilità...

Mi si creda o no: arrivo a pensare perfino che l'odio e l'inimicizia fra i popoli europei siano, tutto sommato, un'illusione, un errore, che le parti che si dilaniano a vicenda non abbiano in fondo il carattere di veri avversari e lavorino invece tutte insieme, al cospetto della volontà di Dio e con mille tormenti fraterni, per il rinnovamento del mondo e dell'anima. Di più: è lecito, direi, sognarsi un'Europa rasserenata e riconciliata, anche se la serenità e la più alta concordia saranno magari dovute soltanto alla prostrazione e a quella sensibilità affinata che è frutto di grandi sofferenze. L'affinamento interiore prodotto dalle sofferenze è infatti maggiore e più umano – ne sono convinto – di quello prodotto dalla felicità e dal benessere; e credo fermamente, nelle ore serene, che si realizzerà quell'Europa futura, la quale, devota a una religiosa umanità, a una spiritualità tollerante, potrà tornare col pensiero all'aspra lotta ideologica di oggi solo provando scherno e vergogna; e dovrebbe essere non dottrinaria, non autoritaria, senza fede nelle parole e antitesi loro, libera, serena e mansueta, quell'Europa, maturata al punto da rispondere con una semplice alzata di spalle a con-

1. Si veda sopra, pp. 84-85.

cetti come 'aristocrazia' e 'democrazia'. A proposito di un avvenimento teatrale del momento Goethe ebbe a osservare che era tutta una questione di 'aristocrazia' e di 'democrazia', dunque senza alcun interesse generale...[1] Così parlò un artista antipolitico; e non sarà forse antipolitica e artistica l'Europa del dopoguerra? Non prenderà come sue stelle fisse, a dispetto di coloro che invocano l'onnipotenza della politica e un' 'atmosfera politica', proprio l'umanità e la formazione del carattere? A *una sola* aristocrazia renda però omaggio, alla sua propria; sappia *tenere un contegno* in questioni di cultura e di buon gusto, cose di cui prima non si intendeva, rinunci all'estetismo lussurioso e all'esotismo, all'inclinazione, che è poi slealtà verso se stessa, per la barbarie, di cui era schiava sfrenata, renda spregevole ogni pazzia della sua moda, tutti gli infantilismi insensati dell'arte, e assuma, di fronte all'arte plastica da antropofagi e ai balli sudamericani da taverne di porto, un gesto di nobile rifiuto. E non vorrà, quella nostra futura Europa, essere anzitutto *povera*, non avrà imparato, a forza di privazioni che si è procurate da sola, a trovare squisito ciò che è semplice e naturale, godendo con maggior gratitudine un pasto fatto di uova, latte e prosciutto invece di tante crapule vomitorie di una volta? Oh sì, immaginiamocela piena di ripugnanza per la sua antica, negresca bramosia di piacere, per la sua civilizzata spocchia, immaginiamocela di costumi semplici e gentili, dedita a un'arte che sia espressione pura della sua condizione: delicata e disadorna, mite, spirituale, di nobiltà suprema, di forme perfette, misurata e vigorosa grazie alla sua umanità intensissima...

Questi son sogni, sognati una mattina di tarda estate del 1917, mentre infuria nelle Fiandre l'offensiva anglo-francese. Sembreranno illeciti, inattendibili in uno scritto che porta in chiara evidenza il marchio della sua origine in tempo di guerra e difende con mezzi dialettici il travaglio e la presa di posizione di un certo temperamento, ma che in fondo si batte contro la politica e per i valori dell'uomo? Ho scoperto in me un sentimento nazionale più intenso di quanto sapessi di avere, ma non sono stato mai politico, mai nazionalista. Non fui abbastanza forte o presuntuoso da 'fregarmene' della guerra; scosso, anzi turbato nel profondo, san-

1. Cfr. il colloquio di Goethe con Eckermann del 25 ottobre 1823, in *GA*, vol. XXIV, p. 57. L'«avvenimento» fu la rappresentazione, a Weimar, della *Erdennacht* (1820) di Ernst Raupach (1784-1852), a cui Eckermann aveva assistito il giorno 22 di quel mese.

guinosamente provocato, mi buttai nella mischia e presi, disputando, le difese di quello che mi premeva. Ma mi sentirò meglio soltanto, Dio lo sa, quando l'anima mia, depurata da ogni politica, potrà nuovamente curvarsi sulla vita e sull'umanità; meglio che con questo libro riuscirò a dare di me buona prova quando i popoli abiteranno insieme, in dignità e onore, dietro pacificate frontiere, il bell'inglese, l'azzimato francese, il russo umano e il sapiente tedesco, liberamente scambiandosi i loro beni più squisiti.

molto, ma da certe inibizioni e solide ponderazioni della propria natura si sentivano ostacolati ogni volta che volevano tuffarsi, freschi-devoti-allegri[1] e senza impacci, nel sempre nuovo opinare dei tempi, hanno dovuto *faticare* assai nell'urto con quelle novità e per giungere dopo a farci pace. Cito ancora Goethe come esempio, Goethe e il disorientamento, anzi la paralisi che il poeta subì per l'avvento della Rivoluzione e della politica. Un altro esempio è Pascal, la cui grandezza e forza d'attrazione hanno addirittura come fondamento la posizione di lui, problematica fra due epoche, l'evo medio e quello moderno, fra il cristianesimo e l'illuminismo, giacché egli apparteneva nella stessa misura a tutt'e due, essendo spirito critico non meno che religioso. Un simile travaglio crea spirito, crea profondità, libertà, ironia, crea la personalità. La personalità, unica cosa interessante al mondo, è sempre il resultato di un qualche miscuglio e conflitto: i tempi si urtano, si profilano contrasti e contraddizioni, e gli uni e le altre diventano spirito, vita, figura. La personalità consiste nell'essere qualcuno, non nell'avere opinioni, ché quando essa si provasse ad averne una, si avvedrebbe di essere fatta di dissidi e di non avere dunque la stoffa per propagandare ciò che è soltanto nuovo e, sul piano spirituale, strettamente legato al momento. Si alternano così nella storia epoche in prevalenza individualistiche e altre spiccatamente sociali. Solo i galli-banderuola letterari strillano e pretendono che ci si decida per l'una o l'altra cosa, secondo come soffia il vento, e condannano chi pecca contro lo spirito del tempo. Almeno l'artista, il poeta, avrà sempre, per la sua più segreta natura, un diritto inviolabile all'ethos individualistico; è protestante per necessità e per nascita, è la creatura singola davanti al suo Dio. Anche in tempi di legami sociali rigidissimi non può e non deve accadere che abbiano fine la sua solitudine, la sua 'libertà evangelica'.

Il letterato dunque, che non *è* nulla e non ha per conseguenza altro compito se non quello di opinare e giudicare, in modo anzi assai superficiale, questo perpetuo mobile è sempre al corrente di ciò che 'adesso bisogna fare...' per andare al passo coi tempi, ed è anche in grado di farlo subito. E in questo momento, che bisogna fare? Bisogna *credere.*

1. «Frisch-fromm-fröhlich-frei» («Fresco-devoto-allegro-libero»), già motto degli studenti tedeschi del sedicesimo secolo, poi – ripreso da Friedrich Ludwig Jahn (1778-1852), rinnovatore dell'educazione fisica in Germania – dei cultori della ginnastica.

In che cosa? Nella fede, suonerebbe la risposta giusta. Giacché qui si tratta di una specie di 'l'art pour l'art', della fede come gesto ed estetismo, nonostante che sia proprio il suo preciso e ben meschino opposto, il dubbio, a essere sentito come estetistico, fonte di ogni estetismo *borghese*, di ogni relativismo e impressionismo, di ogni irresponsabilità etica, vale a dire in questo caso *politica*, di ogni scelleratezza... Ma pronunciando ancora una volta l'aggettivo 'politico', questa parola che domina il nostro tempo, diamo anche qualche ragguaglio intorno al contenuto, all'oggetto della fede nuova o rinnovata o rimessa a nuovo a forza d'artificio: è la fede nella politica, cioè nel progresso, nell'umanità e nel di lei farsi perfetta; la fede in una mèta, anzi un felice traguardo al suo sviluppo, che poi è quella condizione «bellissima e quanto mai gioiosa» verso la quale essa umanità sta marciando meravigliosamente; la fede in un regno di Dio, regno che, contro ogni ragionamento metafisico o religioso, è stato trasferito dal cielo dei preti imbroglioni sulla terra del futuro, nel mondo degli uomini; la fede insomma nella morale, in quella morale *democratica* di cui Nietzsche disse sprezzante che tendeva a raggiungere a ogni costo il verde, beato pascolo universale sulla terra, vale a dire sicurezza, assenza di pericolo, conforto, leggerezza di vita, e che, ultimo non ultimo, «se tutto va bene», sperava anche di potersi liberare da ogni specie di pastori e di montoni guida del gregge. «Uguaglianza dei diritti» e «compassione per ogni essere che soffre», proseguiva, sono le due dottrine che quella morale va predicando sopra ogni altra, mentre considera la sofferenza stessa come qualcosa che andrebbe semplicemente *abolito*. «Il fatto che tali 'idee'» concludeva Nietzsche «possono essere sempre moderne ci fa dubitare di questa modernità ...».[1] Come sarebbe, «sempre» moderne? Sono *di nuovo* moderne! Una filosofia che non credeva nell'uguaglianza dei diritti e non auspicava l'abolizione di ogni sofferenza, vent'anni fa aveva fatto piazza pulita di quelle «idee» che oggi sono di nuovo padrone del campo, e con che aria dittatoriale e trionfale! E quanto sono inclini al terrorismo di chi ha la ragione in esclusiva! Definiscono se stesse non solo *la* morale e *la* verità, ma anche *lo* spirito in generale. Ogni spirito che le contrasta e rifiuta di condividere la fede forzata nella politica e nella democrazia è uno

1. F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, in *WS*, vol. III, pp. 467-68.

spirito falso, perverso, è pessimismo scellerato... Scellerato? Questo brutto aggettivo, lo incontrammo da giovani in compagnia di un'*altra* parola.[1] Più tardi leggemmo in una importante lettera di Overbeck a Treitschke: «Ottimismo e pessimismo sono vecchi quanto l'umanità, né è più giovane il contrasto fra loro – e qui, per mio conto, io vedo già un argomento a favore del pessimismo –: *sono tutti e due capaci della stessa scelleratezza,* tutti e due si sono sempre dimostrati fecondi, e io comunque aderisco apertamente all'opinione di coloro che vedono nel pessimismo maggiore fertilità».[2]

Però, bella fede questa, nel pessimismo e nella sua fertilità, e non si può negare che ad alimentarla siano proprio la storia dello spirito e quella dell'arte! Tuttavia la fede nella fertilità di un principio non dovrebbe di necessità indurre alla fede in quel principio stesso. Questo sarebbe infatti culto dell'utilitarismo. «Come se la comodità potesse determinare la fede!» esclama Pascal, e ci pare di sentir parlare Nietzsche. «Come se la comodità di credere potesse invogliarci alla fede!» ci permettiamo di aggiungere, volendo dire che non solo diffidiamo di una fede la quale, per la sua bella comodità, ci fa molto piacere, ma anche della fede stessa nella verità della fede, proprio *perché* di piacere ne fa tanto, e che diffidiamo soprattutto del bel gesto voluttuoso di certi credenti d'oggigiorno... «Lasciate pure,» scrisse Johannes Scherr, uno dei capi del Partito democratico della Germania meridionale,[3] nel 1873 «lasciate pure che gli illusi girino attorno alla loro idea fissa delle masse divenute maggiorenni come i dervisci girano intorno alla punta del proprio naso. Lasciate che giochino puerilmente col loro pallone gonfiato di bugie detto anche *l'autodeterminazione dei popoli.* Tanto si sa come stavano, stanno e staranno le cose intor-

1. L'«altra parola» era «ottimismo», definito «scellerato» – un «brutto aggettivo», dice Mann facendo sua un'espressione di Nietzsche (cfr. *Der Fall Wagner,* 4, in *WS,* vol. II, p. 911) – da Schopenhauer (cfr. *Die Welt als Wille und Vorstellung, I,* in *SW,* vol. II, pp. 384-85). Si veda anche qui sotto, p. 536.

2. Lettera di Overbeck a Treitschke del 14 novembre 1873, riportata anche in C.A. Bernoulli, *F. Overbeck und F. Nietzsche,* cit., vol. I, p. 90.

3. Johannes Scherr (1817-1886), democratico radicale svevo, pubblicista, poi storico e novelliere. Acceso fautore della 'Grande Germania', dovette fuggire (1849) in Svizzera dove, nel 1860, ebbe una cattedra di Storia e Storia della letteratura al Politecnico di Zurigo. Opere principali: *Allgemeine Geschichte der Literatur* (2 voll., 1851), *Deutsche Kultur- und Sittengeschichte* (3 voll., 1852-1853), *Germania. Zwei Jahrtausende deutschen Lebens* (1876); *Novellenbuch* (10 voll., 1873-1877).

no a questa maggiore età e quest'autodeterminazione. Le masse maggiorenni? Sogno da bambinelli! Autodeterminazione dei popoli? Ridicolo autoinganno! Levatevi una buona volta dagli occhi le cispose chimere di Jean-Jacques Rousseau e cercate di vedere le cose come sono. Dove mai i popoli hanno dimostrato di saper esser liberi? O, anzi, anche soltanto che lo desideravano? In nessuna parte del mondo! Perfino le epoche in apparenza più libere, liberissime, sono resultate, guardate da vicino e sottoposte a un esame imparziale, pure illusioni... Provate a togliere per un momento dalla nostra arcilodata civilizzazione moderna il codice penale e la polizia, e vedrete uomini comportarsi come bestie, e la bestialità loro vi insegnerà qual è la vera sostanza dell'eterna, presuntuosa litania del progresso». Ecco il credo di uno spirito vòlto alla letteratura e alla politica! Ma non ha esso il vantaggio di un'onesta *decenza* rispetto alle litanie progressiste dei presuntuosi? La fede politica nell'umanità, la fede nella condizione umana «bellissima e quanto mai gioiosa» oggi è un'*in*decenza e nulla più. Nel 1790 l'umanità era relativamente giovane, allora poteva sperare di realizzare la 'felicità', poteva credere nella politica. Oggi quella fede è impossibile. La politica è stata saggiata e messa alla prova in tutte le sue forme; è compromessa fino alle ossa. Chi ancora ci crede inganna se stesso. Chi ancora crede nella democrazia cerca di procurarsi un alloggio spirituale a qualunque prezzo. La fede nella democrazia è *oscurantismo,* se non è, come opinava quello svevo, pura presunzione: e non tanto in senso impersonale, nel senso dell'umanità, quanto piuttosto e anzitutto in senso personale – è insomma un motivo per ritenere se stessi più virtuosi e migliori degli altri.

Ma poi, che vuol dire: credere in qualche cosa? Vuol dire forse credere nella possibilità di realizzare quel qualcosa? O vuol dire credere nella desiderabilità di tale realizzazione? Tra le due cose, mi sembra, c'è una bella differenza, e dubito molto che con la prima interpretazione resti appagato il nuovo imperativo della fede. Per quanto riguarda, per esempio, la democrazia in Germania, io credo proprio nella sua realizzazione: *in questo consiste il mio pessimismo.* Giacché la cosa in cui non credo è la stessa democrazia, non la sua realizzazione.

Ma lasciamo per ora da parte tutti i contenuti della fede, parliamo piuttosto della fede in sé e per sé, o meglio: parlia-

mo anzitutto del suo contrario, il dubbio. A quanto sembra, il dubbio, con l'andare del tempo, ha infatti cambiato la sua parte nell'ambito della politica dello spirito. Una volta, agli albori del 'nuovo evo', ai tempi del Petrarca, era il principio del progresso che disgregava la fede, metteva in forse l'autorità, emancipava l'individuo e distruggeva le basi della cultura unitaria europea e medioevale. Così come stanno le cose oggi, il dubbio è diventato il denominatore comune di tutte quelle condizioni dello spirito ormai superate che sono avverse e dannose alla volontà, alla determinazione, all'*azione* spirituale e politica posta a servizio del progresso dell'umanità. Cito ancora una volta i loro nomi critici e scientifici che pure sono abbastanza popolari: si parla infatti di estetismo, relativismo, psicologismo, impressionismo, e tutti questi ismi in quanto contrapposti alla fede stanno in fondo a significare, come ho detto, la stessa cosa, cioè il dubbio, e sono quietistici ostacoli alla volontà, alla determinazione e infine a quell'azione politica che ci siamo abituati o ci dovremmo comunque abituare a considerare come la funzione naturale dello *spirito*, mentre una volta si voleva e si poteva fare una distinzione netta, anzi parlare di inconciliabilità fra spirito e azione, fra *principio di conoscenza* e azione. Ancora Nietzsche giovane parla chiaramente in questo senso quando intitola *Misura* quell'aforisma che dice: «La totale decisione nel pensare e nel ricercare, voglio dire la *libera attività dello spirito* divenuta qualità del carattere, ci rende misurati nell'agire: essa mitiga la bramosia, richiede molta energia disponibile *per la promozione di scopi spirituali*, e mette in evidenza quanto sia poco utile o addirittura inutile e rischioso *ogni subitaneo mutamento*».[1] Qui parla lo spirito in posizione antirivoluzionaria. Oggi esso si dichiara non soltanto solidale ma anzi tutt'uno con la rivoluzione, la rivoluzione politica, stigmatizzando come borghese e meschino il tentativo, fatto sotto la spinta del dubbio, di denunciare come poco utili e rischiosi i subitanei mutamenti.

Più volte, nel corso di queste considerazioni, abbiamo assegnato al dubbio quell'attributo infamante al quale è ormai organicamente legato nell'ambiente critico-letterario, l'attributo di 'borghese'. In realtà è un fatto della storia dello spirito che il dubbio e la mentalità borghese siano interdipendenti. Il dubbio sorge alla fine dell'evo medio, cultural-

1. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, VIII, 464, in *WS*, vol. I, p. 677.

mente tutto raccolto e sicuro in se stesso, improntato a un cristianesimo autoritario, e domina gli inizi dell'evo nuovo, l'epoca dell'illuminismo, che concepì un ideale umano, quello dell'uomo antifanatico e tollerante, ma anche non più spiritualmente condizionato e insieme protetto, bensì emancipato e isolato nella sua individualità. Quest'uomo duttile, tollerante, incline al dubbio e all'isolamento, è il borghese. Non si è mai sentito parlare dell' 'imborghesimento dell'arte'? Ma se ne parlano tutte le riviste! L'imborghesimento dell'arte, vale a dire il suo rendersi individuale, disimpegnata da una salda comunità culturale e religiosa, è avvenuto durante il Rinascimento; sicché, se è stata la Rivoluzione a conferire al borghese potenza nell'ambito economico, al dominio artistico e spirituale egli era già arrivato prima, agli albori del nuovo evo, della modernità, del Rinascimento, dell'illuminismo del secolo diciassettesimo. Fu allora che l'arte e lo spirito presero l'impronta borghese, e precisamente grazie alla critica, alla scepsi, al dubbio insomma, che era il principio progressista di allora. Di allora, perché ora è acqua passata. Oggi, proprio oggi, tutto è cambiato, è ormai giunta alla fine l'epoca durata mezzo millennio e caratterizzata dalla duttilità borghese; lo dicono le riviste, che si sono abituate, come Goethe anziano, a «vivere nella misura dei millenni». E sapete chi è arrivato fra noi? L'uomo gotico! Non avete ancora sentito parlare dell'uomo gotico? Allora non siete al corrente. L'uomo gotico è l'uomo della nuova intolleranza, della nuova anti-umanità dello spirito, della visiera abbassata e dell'azione perentoria, della fede nella fede; è l'uomo non più borghese, bensì *fanatico.* Si capisce che novità di questo genere sono una ghiottoneria per le riviste. Fa sensazione che la ipersensibilità di un Lamprecht,[1] fino a ieri giudicata il non plus ultra in fatto di eleganza, sia divenuta di colpo la cosa più spregevole, meschina e borghese del mondo, che si possa e si debba fare di tutto per condannarla una volta per sempre come mancanza di anima, estetismo, amoralità e criminale miscredenza – e dire che proprio questa ipersensibilità dà il benvenuto, con femminesca trepidanza, all' 'uomo gotico', come Fiorenza al monaco ruggente![2]

1. Karl Lamprecht (1856-1915), professore di Storia a Marburgo (1890), poi a Lipsia (1891), sostenitore di un'interpretazione bio-scientifica della storia e delle forze sociali. Opere principali: *Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter* (3 voll., 1886), *Deutsche Geschichte* (12 voll., 1891-1909), *Einführung in das historische Denken* (1912).

2. Il «monaco ruggente» è Fra Girolamo Savonarola, antagonista di Lo-

Temo però che l'uomo gotico non sia un Savonarola, ma un qualche giovinotto, letterato e collaboratore di riviste, dalla carnagione impura e con gli occhiali di corno. La sua personalità comunque mi importa meno della sua origine, e vorrei sapere 'da chi ha preso': perché di suo, garantito, non ha niente, nemmeno un po' di coraggio. Perché proclamasse a gran voce il ritorno del gotico e del fanatismo, bisognava fargli prima coraggio, gli andava reso «di nuovo possibile»,[1] altrimenti avrebbe temuto di cadere nel ridicolo; e chi glielo rendeva «di nuovo possibile», io credo di saperlo. «Il regno della tolleranza è stato umiliato da modificazioni dei valori di fondo e ridotto a pura viltà, a mancanza di carattere. Ormai essere cristiano – tanto per indicare una conseguenza sola – diviene un fatto *indecente*». Questa cruda frase si trova in una lettera di Nietzsche a Deussen del 1888;[2] e mi si perdoni se vedo dappertutto solo Nietzsche, se, per quanto le sue posizioni spirituali e politiche siano ormai, come è facile capire a ogni trivio, superate dalla democrazia, ritrovo ancora un po' dovunque la traccia della sua vita. Ora, quelle «modificazioni dei valori di fondo», di cui parla Nietzsche annunciando il loro trionfo sul regno della tolleranza, erano ben lontane dal favorire il progresso, l'umanità democratica e l'eudemonismo sociale. Ma quel che fa scuola è il gesto, la componente estetica, non quella morale, non la convinzione – e su questo dovrebbero riflettere un po' i fanatici della convinzione. Il gesto del fanatismo che senz'altro stabilisce un legame fra il tardo Nietzsche e l'epoca delle crociate, è stato ora adottato, e Nietzsche, offrendo lo spettacolo eccentrico del suo ultimo periodo, ha rinnovato una possibilità formale, vale a dire *estetica*: quella della grinta fanatica – una forma che ai nostri giorni si è andata riempiendo, di che cosa? Ma del contenuto della fede si era detto di non parlare ancora.

Nietzsche, per restare un attimo ancora con lui, non era poi sempre l'uomo dal piglio grottesco del fanatico. Ancora nella parte di Zarathustra esigeva dai suoi amici (che non chiamò mai discepoli) non la fede, bensì la *sfiducia*. Ma ci

renzo per il possesso di Madonna Fiore, ossia Firenze, nel dramma manniano *Fiorenza*, di cui sopra, pp. 110 sgg.

1. Si veda sopra, p. 112 e nota 6.

2. Lettera di Nietzsche, del 14 settembre 1888 (in *WS*, vol. III, p. 1319), al filosofo Paul Deussen (1845-1919), seguace di Schopenhauer, grande studioso e divulgatore della filosofia indiana in Germania.

fu perfino un tempo – quello seguito al suo distacco da Wagner e Schopenhauer, il tempo quando fu veramente uno spirito libero e scrisse *Umano, troppo umano* – in cui amò *una* virtù ben precisa con tutto il suo cuore: la *giustizia*, l'opposizione morale al fanatismo, da lui considerata allora una specie della genialità. Non ce la faceva, diceva in quegli anni, a ritenere quella specie inferiore a qualsiasi altra genialità, fosse filosofica, politica o artistica. «È proprio di quella virtù evitare con cruccio sentito tutto ciò che offusca e turba il giudizio sopra le cose; essa è di conseguenza una *nemica delle convinzioni*, perché desidera dare a chiunque – sia creatura viva o morta, fatto reale o immaginato – il suo, e per fare questo deve vederci chiaro; mette perciò ogni cosa nella luce migliore e la scruta da tutte le parti con occhio attento. Alla fine darà anche alla sua diretta antagonista, alla cieca o miope 'convinzione' (così la chiamano gli uomini, per le donne si chiama 'fede') quello che a essa spetta – per amore della verità».[1]

Nietzsche ha esercitato questa virtù, ha convalidato questa forma di genialità: per esempio in quel meraviglioso aforisma che ha per titolo *Reazione come progresso* e in cui rende *giustizia* al grande maestro della sua gioventù, Schopenhauer. Uno dei vantaggi maggiori e inestimabili, dice, che noi deriviamo da Schopenhauer, è certamente il fatto che a volte egli impone ai nostri sensi di risalire verso modi più antichi e più vigorosi di guardare gli uomini e il mondo, modi che non ci sarebbe facile trovare altrimenti. «Il guadagno che ne deriva per la storia e per la *giustizia* è molto grande: credo che ai nostri giorni nessuno riuscirebbe facilmente a rendere giustizia alla religione cristiana e alle sue asiatiche parenti senza l'aiuto di Schopenhauer; sarebbe anzi del tutto impossibile se volessimo partire da quel residuo di cristianesimo ancora presente fra noi. Solo dopo questo grande *successo della giustizia*, solo dopo aver corretto in un punto così essenziale quel modo di valutare la storia che è un portato dell'èra illuministica, possiamo nuovamente agitare la bandiera dell'illuminismo, la bandiera che reca scritti i tre nomi: Petrarca, Erasmo, Voltaire. Dalla reazione abbiamo ricavato un progresso».[2]

Petrarca, Erasmo, Voltaire: al solo suono di questi nomi

1. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, IX, 636, in *WS*, vol. I, p. 729.
2. *Ibid.*, I, 26, p. 467.

ci si schiude dinanzi il mondo dell'umanità, mentre si chiude il regno del fanatismo. Petrarca era un malinconico, un artista, un raffinato amante dei contrasti. L'umanista tedesco, di cui amo tanto l'effigie nobilmente borghese fissata dalla mano di Holbein,[1] prese di fronte alla Riforma la stessa posizione assunta poi da Goethe di fronte alla Rivoluzione: rimproverava cioè al luteranesimo di far passare in secondo piano il *sereno formarsi* del carattere, giusto quello che Goethe rinfacciava a quelli di Francia.[2] E non credo, non posso credere che Voltaire, quel Voltaire cui Nietzsche dedicò il suo libro,[3] abbia scagliato il suo Écrasez l'infâme soltanto contro il cristianesimo e non contro *qualunque* genere di fanatismo e di intolleranza capace anche del rogo. Non Voltaire, infatti, fu l'uomo della Rivoluzione, bensì Rousseau...

È splendida, rasserenante e colma dello spirito del vero illuminismo, di vera umanità e libertà, quella sequenza di capitoli verso la fine del primo libro di *Umano, troppo umano,* nei quali Nietzsche celebra la giustizia, «quella virtù della cauta astensione, quella saggia moderazione più nota nell'ambito della vita pratica che in quello della teoria e rappresentata per esempio da Goethe nel personaggio di Antonio».[4] Nietzsche è ancora abbastanza allievo di Schopenhauer per disapprovare la volontà in funzione di suggeritrice a voce troppo alta dell'intelletto, e lo dice con parole che mantengono, come ogni cosa in lui, tutta la vivacità dell'esperienza vissuta. Chiunque, egli dice, rimanga attaccato a quella fede nella cui rete incappò la prima volta, è in ogni caso, proprio per la sua stessa coerenza, un rappresentante di culture retrograde: un uomo simile, per questa mancanza di formazione (la formazione presuppone sempre una certa plasmabilità), è di carattere duro, astruso, incorreggibile, *senza mitezza, sempre sospettoso,* un tipo spregiudicato che ricorre a tutti i mezzi per far trionfare la propria opinione, perché non concepisce nemmeno alla lontana che possano sussistere opinioni diverse dalla sua. È forse, prosegue Nietzsche, sotto questo aspetto, una fonte di forza e, in culture

1. Hans Holbein il Giovane (1497 ca-1543) eseguì più ritratti di Erasmo tra il 1523 e il 1532.

2. Si veda sopra, p. 229 e nota.

3. Il frontespizio di *Menschliches, Allzumenschliches* portava, nella prima edizione (1878), la dedica a Voltaire «in occasione della celebrazione dell'anniversario della sua morte, il 30 maggio 1778».

4. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I,* IX, 631, in *WS,* vol. I, p. 726. Antonio Montecatino è il segretario di Stato nel *Torquato Tasso.*

divenute troppo libere e dunque fiacche, magari anche di salute, ma comunque solo perché stimola e invoglia a fargli opposizione...[1] Basta che uno spirito di questo genere – Nietzsche lo chiama «non scientifico» – trovi una qualunque ipotesi intorno a una cosa qualunque, e subito fa fuoco e fiamme per essa, convinto di avere liquidato la partita. Per lui, avere un'opinione, dice ancora Nietzsche, significa già difenderla da fanatico stringendosela al cuore come un'intima convinzione. «Quei tipi,» cito testualmente «di fronte a un fatto ancora poco chiaro, si riscaldano per la prima idea che gli salta alla mente e che possa sembrare illuminante; ne resultano in continuazione, *specie nel campo della politica*, le conseguenze più disastrose».[2] Ma chi ancora oggi, conclude Nietzsche, combatte e stronca le opinioni, come facevano i contemporanei della Riforma, a forza di insinuazioni e accessi di furore, mostra chiaro che, se fosse nato in altri tempi, avrebbe bruciati vivi i suoi avversari, e avrebbe fatto ricorso a tutti i mezzi dell'Inquisizione se fosse vissuto come nemico della Riforma.[3]

Così, come si è detto, pensava Nietzsche una volta a proposito delle convinzioni fanatiche; queste furono le sue parole intorno alla giustizia e al di lei mortale nemico, l' 'uomo gotico'. Veramente, almeno a quell'epoca, egli aveva più dell'*uomo goethiano* che non di quello gotico; giacché, quando dice soavemente della giustizia che essa desidera dare il suo a chiunque, sia creatura viva o morta, fatto reale o immaginato, e che per questo si ingegna di vederci chiaro e mette ogni cosa nella luce migliore, scrutandola poi da tutte le parti con occhio attento – che altro fa se non dare una formulazione diversa a quella massima di Goethe, secondo la quale, quando si considera una cosa, bisogna guardarla soprattutto a sé stante, evitando di usarle qualsiasi violenza?[4] L'antipode esatto della fede del fanatico gotico ha

1. Cfr. F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, IX, 632, in *WS*, vol. I, p. 726.

2. *Ibid.*, IX, 635, p. 728.

3. Cfr. *ibid.*, IX, 633, pp. 726-27.

4. Forse Mann si riferisce qui a un punto della lettera da Roma datata 10 novembre 1786, dove, a proposito delle meraviglie sempre nuove che si presentano allo sguardo del visitatore, Goethe parla della propria, salutare, «abitudine di vedere e leggere le cose così come sono» («Meine Übung, alle Dinge, wie sie sind, zu sehen und abzulesen ...») e della «rinuncia a ogni forzatura» («... völlige Entäußerung von aller Prätention ...») nei loro confronti (cfr. *Italienische Reise*, in *HA*, vol. XI, p. 134).

anche un secondo nome, non ripreso, come la parola 'giustizia', dalla sfera morale, bensì da quella dove Goethe è di casa, cioè dalla sfera artistica. Nietzsche stesso fa ripetuto uso di quel nome, e specialmente quella sua metafora dello scrutare le cose da tutte le parti, con occhio attento, ce lo ripropone in quanto rileva la plasticità, la tridimensionalità delle cose stesse. Si tratta della *formazione* interiore, e l'ideale rinascimentale e umanistico, antifanatico e antimedioevale, che è implicito in questo nome, è strettamente collegato all'ascesa spirituale del borghese: nuova ed ennesima riprova delle connessioni fra borghesia e *arte*. Il termine 'formazione' significa qualcosa non tanto di passivo quanto di attivo; un uomo che abbia formazione interiore non è soltanto un uomo rivelatosi plasmabile dalla sua esperienza personale e da essa difatti plasmato e reso tollerante, ma anche un uomo dotato di senso plastico, e se alla formazione spirituale si va aggiungendo la forza d'immaginazione tutta sensibile, abbiamo a che fare con un artista. Se volessimo definire l'arte come 'giustizia formatrice', il concetto forse non sarebbe applicabile a qualsiasi fatto artistico; tuttavia, nella maggior parte dei casi, secondo me, coglierebbe nel segno, e sarebbe una definizione bella e purissima dell'arte, un altissimo omaggio reso a lei.

Per servire l'arte secondo questa definizione, occorre certamente anche una fede, cioè la fede nell'arte; anzi occorre una specie di fanatismo espresso in quella bramosia di sacrificio che nel suo sciocco personaggio filo-occidentale ha saputo infondere Turgenev.[1] Questi, allievo di Goethe e artista di impronta umanistica, ha detto cose tanto convinte e convincenti sulla libertà e la formazione interiore. Il maggior dolore della sua vita fu per lui il distacco di Tolstoj dall'arte, un dolore ingenuo com'era ingenua la sua fede nella divinità della libera forza plasmatrice, dolore ingenuo e sgomento di fronte al fatto che il grande creatore e plasmatore aveva «abbandonato l'attività letteraria pour écrire de pareilles billevesées». Turgenev si riferiva agli scritti teologici di Tolstoj ed esortava disperato la contessa A.A. Tolstaja, la zia di Leone, che riporta l'episodio nelle sue memorie, a rendersi conto «che ormai anche il suo stile va somigliando sempre di più a un pantano di cui non si vede il fondo».[2]

1. Per lo «sciocco personaggio filo-occidentale» (Panšin), si veda sopra, p. 320.

2. Cfr. Gräfin A.A. Tolstoi, *Erinnerungen an Leo N. Tolstoi*, a cura di Adolf Heß, Insel-Verlag, Leipzig, s.a. (1914?), p. 21.

La contessa era una donna positiva e di salda fede che molto si sdegnò per gli sforzi speculativi del suo grande nipote verso Dio e contro la Chiesa. Ammise tuttavia che egli stava cercando la verità, che soffriva e si tormentava, e notò invece che l'autore di *Padri e figli* insisteva sempre sulla propria posizione del 'no' (avrebbe potuto dire anche 'nihilistica'), e con una certa qual compiacenza. Gli rispose pertanto: «È strano. Non ci siamo visti da anni, e ora La ritrovo allo stesso punto di allora – *avec ce fond de sable mouvant* qui m'a toujours frappé dans vos œuvres, quelque charmantes qu'elles soient. Io speravo che il tempo L'avrebbe trascinato su un terreno più saldo ...».[1] Sable mouvant? *Sul suo letto di morte* Turgenev scrisse al suo grande amico, divenutogli ormai un estraneo, al profeta social-religioso Leone Tolstoj, una lettera, un ultimo messaggio, commovente e al tempo stesso di una profonda comicità nella sua imperturbabile ingenuità e convinzione. «Mio caro amico» scrisse scongiurandolo «e grande scrittore della nostra terra russa, ascolti l'implorazione di un moribondo! Ritorni alla letteratura!».[2] E questo era «sable mouvant»? Si può defraudare una fede che resiste dinanzi alla morte imminente e all'eternità, anzi, di più, raccoglie le sue ultime energie spirituali e fisiche nel tentativo di salvare un rinnegato, si può, insisto, defraudarla del nome di fede, di *religiosità*? Estetismo come religiosità: è un paradosso. Ma l'ultima lettera di Turgenev dimostra la sua verità e vitalità.

In tutto questo fa meraviglia, come un fenomeno di insufficienza psicologica, solo il disorientamento di Turgenev di fronte ai tardi sviluppi di Tolstoj, i quali invece avevano una necessità organica e apparivano, a chi aveva occhi vigili, già prefigurati nelle opere anteriori. Nechljudov in *Resurrezione* è il Levin di *Anna Karenina*, ed è già il Pierre Bezuchov di *Guerra e pace*; il vero nome di questi tre caratteri identici è quello dello stesso Leone Tolstoj. Aveva forse dimenticato, Turgenev, che già l'atmosfera di *Anna Karenina* gli era parsa impregnata di incenso moscovita? E che (in *A proposito di «Padri e figli»*) aveva già scritto riferendosi a *Guerra e pace*: «L'esempio più sconfortante di questa mancanza di vera li-

1. *Loc. cit.*

2. Citazione imprecisa dalla lettera di Turgenev a Tolstoj del 29 giugno 1883 (in *Polnoe sobranie sočinenij i pisem*, Raccolta completa delle opere e delle lettere, «Nauka», Leningrad, 1960 sgg., *Pis'ma*, Lettere, vol. XIII, tomo II, 1968, p. 180), così riportata da A.A. Tolstaja nelle sue memorie (cfr. trad. ted. cit., *Erinnerungen an Leo N. Tolstoi*, p. 20).

bertà, che nasce a sua volta dalla mancanza di una formazione vera e propria, ce lo offre l'ultima opera del conte Leone Tolstoj, anche se è, grazie al suo valore artistico e poetico, l'opera più squisita che la nostra letteratura abbia prodotta dal 1840 al giorno d'oggi»?[1] In queste ultime settimane ho riletto il gigantesco opus tolstoiano e sono rimasto incantato e insieme scosso dalla sua potenza creativa, ma disgustato per tutto il bagaglio di idee, di filosofia della storia che si trascina, per la sua cocciutaggine cristiano-democratica, la negazione radicale dell'eroe, del grande uomo, degna quasi di un mugico. Qui si apre l'abisso incolmabile fra lo spirito tedesco e quello nazionale russo; qui incomincia l'opposizione di colui che respira l'aria della patria di Goethe e di Nietzsche. Quello che non mi sfugge – e che invece sfuggì evidentemente a un Turgenev – è tuttavia l'*unità della forza* che domina in *Guerra e pace* come del resto in tutta l'immensa opera epica di Tolstoj; non mi sfugge che il «valore artistico e poetico» dell'opera, per il quale Turgenev trovò, seppure quasi contro voglia, parole d'ammirazione, ha la *stessa* origine della sua contadinesca spiritualità e limitatezza; che questo modo angusto di essere cristiani costituisce la stessa primigenia forza morale che, senza nemmeno ansimare, porta pesi artistici sotto i quali la cultura di Turgenev si sarebbe spezzata, ed è quella forza di plastica resistenza nel dolore, quella potenza morale dell'arte che fanno di Tolstoj un fratello di Michelangelo e di Richard Wagner. Questo è indubbiamente il contrario di ogni estetismo, specie di quello più recente, a forti tinte sociali e travestito da filantropia, il quale spera di mettersi a contatto con la vita e con l'amore puntando sulla libertà, l'uguaglianza, la fraternità e sulla felicità universale. Voglio fare con l'autore il bilancio della vita di Pierre Bezuchov, della vita di un cercatore di Dio, e qui riportarlo a modo di conforto e di incoraggiamento:

«Aveva imparato ormai che, come non esiste al mondo una condizione nella quale l'uomo sia felice e completamente libero, così non ne esiste un'altra nella quale egli sia infelice e privo della libertà. Aveva imparato che esiste un limite alla sofferenza e un limite alla libertà e che tale limite è molto vicino; che l'uomo che soffre perché gli si è sgualcito un petalo nel suo letto di rose, soffre come soffriva ora lui addormentandosi sulla terra nuda e umida, e una parte

1. I.S. Turgenev, *A proposito di «Padri e figli»*; cfr. anche trad. it. cit., p. 646.

del corpo si gelava e l'altra si scaldava; che quando, in altri tempi, calzava gli scarpini da ballo, aveva sofferto come soffriva ora che camminava scalzo coi piedi coperti di croste. Aveva imparato che, quando credeva di avere sposato sua moglie per sua spontanea volontà, non era stato più libero di quel che fosse ora che la notte lo chiudevano nella stalla».[1] «Quello che una volta l'aveva tormentato e che aveva sempre cercato, *lo scopo della vita,* ormai, per lui, non esisteva più. E non a caso o momentaneamente questo presunto scopo della vita era assente per lui; egli sentiva piuttosto che non esisteva affatto e non poteva esistere. E proprio questa mancanza di scopo gli dava quella piena e lieta coscienza di essere libero che ormai formava tutta la sua felicità. Non poteva più avere davanti a sé uno scopo, perché ormai possedeva la *fede* – non la fede in qualche principio, parola o idea, bensì quella in un Dio sentito sempre vivente. Una volta Lo aveva cercato nelle mete che si proponeva; questo cercare le mete era soltanto un cercare Dio».[2]

No, la vera fede non è dottrina né presunzione caparbia ed eloquente; non è la fede in qualche determinato principio, parola o idea come libertà, uguaglianza, democrazia, civilizzazione e progresso. È la fede in Dio. Ma che cosa è Dio? Non è forse la totalità degli aspetti, il principio plastico, la giustizia onnisciente, l'amore universale? La fede in Dio è la fede nell'amore, nella vita e nell'arte.

Quando Turgenev criticò la poderosa opera tolstoiana, rimproverando all'autore la «mancanza di una formazione vera e propria», non misurò se stesso sul metro del suo grande connazionale; prese la parola come discepolo di un uomo più grande, più grande anche dell'autore di *Guerra e pace,* come discepolo di *Goethe* e come rappresentante del suo mondo culturale, in cui egli respirava e credeva. Turgenev, infatti, amico di scrittori francesi e, come artista, slavo francofilo, era tedesco per formazione spirituale. 'Formazione' è specifico termine tedesco; l'abbiamo ereditato da Goethe che gli ha conferito quel carattere plastico e artistico, quel senso di libertà, di cultura e di venerazione per la vita col quale Turgenev usava questa parola, e lo ha innalzato, in Germania come in nessun altro paese, a sommo principio educativo.

1. L.N. Tolstoj, *Guerra e pace,* libro quarto, parte III, cap. XII; cfr. anche trad. it. cit., p. 1067.

2. *Ibid.,* libro quarto, parte IV, cap. XII; cfr. anche trad. it. cit., p. 1110.

Ora, formazione in quanto senso per la forma plastica è certo qualcosa di diverso dalla scepsi, la quale rappresenta solo un aspetto dell'intellettualismo, anzi, il più debole di tutti. Indubbiamente però il concetto di formazione interiore serba implicito e provoca un certo contegno di spregio e di ripugnanza per ogni opinione e discorso superficiali, nonché malcontento e disagio di fronte a qualsiasi parzialità che viene giudicata, con una certa irritazione, asservita, empia, insufficiente e negata alla vita. C'è un mezzo solo per neutralizzare tale complesso psicologico: quello di volere deliberatamente, di coltivare per il momento, e con cosciente ostinazione, tale parzialità di pensiero e di parola, fino a giungere al tono apodittico, al gesto fanatico, ma in fondo senza diventare stupidi davvero, senza che svanisca dalla lingua il sapore di quel granello di sale, e mentre tutto resta a due passi da un puro gioco artistico. A questa decisione, a questa rinuncia spontanea alla libertà plastica accenna Goethe quando dichiara: «L'uomo, mentre parla, deve, per un attimo, diventare parziale».[1] Resta comunque da vedere se Goethe abbia voluto, con questo, parlare a favore della parzialità o non piuttosto a sfavore del parlare. In ogni caso si tratta di un parlare che ritiene superflua, indiscreta e fastidiosa ogni *obbiezione* e quindi non la tollera, come è espresso anche nei versi famosi:

Non confondetemi con obbiezioni;
Se parlo, cado già in aberrazioni.[2]

Credo fermamente che certi suggerimenti come questo di Goethe, suggerimenti di un maestro dell'arte plastica e devoto alla natura, siano penetrati a fondo, mettendovi solide radici, nella coscienza del suo popolo: un popolo che già di suo inclinava verso un'esperienza musicale e contrappuntistica del mondo e che da Goethe venne 'formato', cioè educato a una visione plastica e dunque a un certo scetticismo per le convinzioni astratte. Credo altresì che, in mezzo a un popolo così educato, l'arte, che in fondo, secondo il proverbio, è quella che 'produce *consenso*',[3] debba essere stimata infinitamente più di ogni parlare e opinare. Credo

1. J.W. Goethe, *Dichtung und Wahrheit*, parte III, libro dodicesimo, in *HA*, vol. IX, p. 514.

2. J.W. Goethe, *Sprüche*, 145, in *HA*, vol. I, p. 328.

3. Il proverbio tedesco «Kunst bringt Gunst» ("L'arte produce consenso") equivale più o meno all'italiano «Chi ha arte ha parte».

perfino che il puro e semplice parlare e opinare sia esposto in questo ambiente a una schiacciante disistima e ingratitudine, per cui chi ci si prova è votato al sacrificio. Perciò io sono convinto che ogni chiacchiera politica disgusta profondamente questo popolo e che, per conseguenza, sia condannata a fallire l'impresa civilizzatrice di creare in mezzo a esso un'atmosfera democratica, cioè letterario-politica. Non può infatti sussistere alcun dubbio che la formazione interiore, «il sereno formarsi» contrapposto da Goethe alla francioseria, vale a dire alla politica, rende *quietisti*, e che il carattere decisamente impolitico, antiradicale e antirivoluzionario dei tedeschi è legato al concetto dominante, divenuto per loro istituzionale, della formazione interiore.

C'è un altro punto che non va trascurato. Una volta pensavo che la problematica fosse la sfera dell'arte e dell'artista, e forse mi induceva a crederlo quel messaggio goethiano, stranamente severo e sgarbato: «Se devo stare a sentire l'opinione di un altro,» – si badi bene: sentire, mica accettare! – «essa dev'essere pronunciata positivamente; *di cose problematiche ne ho abbastanza in me stesso*».[1] Ora mi sembra che questa pretesa, impaziente e quasi tormentosa, accompagnata a questa confessione, sia un'esternazione altamente tedesca e getti una luce particolare sui rapporti reciproci tra formazione e problematica. Forse i tedeschi sono il popolo problematico per eccellenza perché sono 'formati'? Siamo liberi di invertire i termini della domanda. E in questa guerra si può essere con l'anima e col corpo dalla parte dei tedeschi, auspicare la loro vittoria, perché si sente la propria vita e il proprio onore indissolubilmente legati alla vita e all'onore della Germania – e tuttavia nutrire, nelle ore più raccolte, la convinzione che questo popolo, formato, sapiente e problematico, è destinato a essere il fermento europeo, *non* a dominare.

Non abbiamo smesso di parlare della fede, della fede nella fede, della fede in sé, la quale, da quando la morale è «di nuovo possibile», viene proclamata, da quel virtuoso di tromba morale diplomato di fresco che è il politico dello spirito e l'anti-esteta, come necessità e presupposto di ogni grandezza e forza creativa. Insieme alla morale è «di nuovo possibile» anche quella «falsificazione per motivi di princi-

1. J.W. Goethe, *Wilhelm Meisters Wanderjahre*, libro secondo, *Betrachtungen im Sinne der Wanderer*, 60, in *HA*, vol. VIII, p. 292.

pio dei grandi maestri, dei grandi creatori, dei grandi tempi» che l'ethos della verità di Nietzsche rinfacciava alla morale. «Si pretende» disse infatti «che *la fede* sia la caratteristica dei grandi. Elementi della grandezza sono invece la spregiudicatezza, la scepsi, l' 'immoralità', la libertà di fare a meno di una qualunque fede (Cesare, Federico il Grande, Napoleone; ma anche Omero, Aristofane, Leonardo, *Goethe*)».[1] In quel contesto cita ancora il nome di Goethe, enumerando: «Händel, Leibniz, Goethe, Bismarck: tipici rappresentanti della *forte tempra dei tedeschi*. Vivono spregiudicatamente in mezzo ai contrasti, colmi di quella flessibile forza che si guarda bene da convinzioni e dottrine, servendosi peraltro di tutte contro tutte e serbando così la propria libertà».[2] «Il grande uomo è necessariamente scettico (con questo non dico che gli si debba leggere sul viso) ... La libertà da ogni forma di convinzione è parte integrante della forza della sua volontà ... Il bisogno di fede, di qualcosa di assoluto nel sì o nel no, è indizio di debolezza; e ogni debolezza è debolezza di volontà. L'uomo che ha una fede, il fedele, è necessariamente un uomo di dimensioni ridotte. Si conclude da tutto questo che la 'libertà dello spirito', in altre parole la miscredenza come istinto, è condizione preliminare di ogni grandezza».[3]

Così si espresse, trent'anni or sono, la volontà della *dura* verità, un pessimismo severo e virile che rivendicò a suo onore di non fare smercio menzognero di grosse parole e di virtù. La reazione è vigorosa: è quella reazione *oscurantista* che abbiamo conosciuta sotto il nome di 'riabilitazione della virtù'. La virtù e la fede non sono infatti presupposti soltanto della grandezza attiva e storica; anche il talento e l'arte sono condannati a inaridire dove esse vengano a mancare, dove scarseggi la volontà o la fedeltà militante per un'idea, dove, insomma, sia assente la politica. Così pensa e auspica il risoluto amore per gli uomini. L'*arte* giudica diversamente, ove le sia concesso di parlare col suo labbro puro, ingenuo e insieme sovrano. Novant'anni fa Eckermann si dichiarava stupito giacché le grandi vicende guerresche degli ultimi tempi avrebbero dovuto, in fondo, stimolare molte forze spirituali. Goethe gli rispose: «Hanno suscitato *più volontà* che spirito e più *spirito politico* che artistico; *e invece sono anda-*

1. F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, in *WS*, vol. III, p. 518.
2. *Ibid.*, p. 509.
3. *Ibid.*, p. 536.

ti del tutto perduti qualunque ingenuità, qualunque dono dei sensi».[1] Così Goethe. Ma se anche le sue parole, in questo 1917, sembrano avere una certa attualità, il sovrano, l'eroe, il duce del tempo non è lui, l'esteta. Era forse una vera tempra di lottatore?[2] Non ha, in fin dei conti, detto le cose più indegne anche intorno alla libertà, l'uguaglianza, il progresso, il radicalismo? Non è sua la colpa di tutte le sciagure provocate in Germania dalla *scellerata* distinzione fra letteratura e politica? Eroe, sovrano, duce sia dunque a noi un altro, un lottatore, un filantropo, un uomo di fede e di virtù, un maestro della Democrazia: Émile Zola, l'eroe letterario del processo Dreyfus, l'annunciatore dei *Quatre Évangiles*...

È certamente un'anima persa chi ritiene che il fenomeno Zola – quello meglio di ogni altro – provi una delle due cose: o che l'arte si riduce alla noia impotente e all'inerzia *per colpa* della virtù della fede, o che la stessa virtù della fede non è altro che una forma, un'espressione, un fenomeno concomitante del marasma artistico. Non si dice forse che i cantanti, quando la voce è in declino, cercano di salvare l'effetto di una volta ricorrendo a un gioco esagerato di caratterizzazione scenica? Era per caso qualcosa di simile l'atteggiamento di predicatore democratico assunto in vecchiaia da Zola? Fécondité, Travail, Vérité, Justice: ma certo! Peccato però che il gran gesticolare etico-sociale sia poi così magro compenso per una voce tanto stanca; peccato che, a dirla schietta, quella roba non sia leggibile. È vero che Zola non è stato mai, nemmeno prima di buttarsi in politica, un narratore veramente grande. Volerlo mettere accanto a Tolstoj[3] è crudeltà, sia pure istruttiva. Salta subito all'occhio la differenza tra una forza epica innata e l'esagerazione ambiziosa, forzosa; e mentre la Emma dell'esteta Flaubert o la Anna moscovita sono figure immortali di donna, Nana è e rimarrà sempre un bel pezzo di carne innalzato ansimando alla sfera simbolico-politica. Comunque, quando si dice *Nana*, si parla dei giorni di grazia di Zola, i giorni in cui era artista al punto da non volere né sapere o potere essere nulla se non *come* artista. Come tale, putacaso, egli era de-

1. Colloquio di Goethe con Eckermann del 13 dicembre 1826, in *GA*, vol. XXIV, p. 187.

2. Qui Thomas Mann riprende, variandola di poco, una frase del fratello Heinrich (cfr. *Zola*, in *EC*, p. 225 / «DwB», p. 1369). Si veda anche sopra, p. 208.

3. Lo ha voluto fare, chiamando «fratelli» i due scrittori, Heinrich Mann nel suo *Zola* (cfr. in *EC*, p. 223 / «DwB», p. 1367).

mocratico, allora, nello stesso senso in cui lo era anche il 'boche' Richard Wagner, addirittura Beethoven e in fondo tutta l'arte del secolo decimonono. Ma i guai cominciarono quando 'innalzò' ad autocoscienza politica il suo gusto demo-artistico per le masse, dandogli un'interpretazione virtuosa e agitatoria. Allora si vide chiaro quel che viene fuori da un artista, quando il suo modo di essere diventa un modo di pensare, una dottrina. Ne viene fuori roba come Fécondité, Travail, Vérité, Justice. Ma non è roba leggibile.

Ci sono poi casi messi quasi al contrario, casi nei quali si parte dalla fede e si arriva alla miscredenza, al pessimismo o all'ironia, *senza* che tutto ciò, a onta di ogni morale, comporti comunque un declino. Richard Wagner, quale allievo di Feuerbach, aveva professato una religione umana, si era anzi impegnato nella rivoluzione politica con molta fede 'negli uomini'. Poi, sotto l'influsso di Schopenhauer, il cristianesimo gli diventò un buddhismo pessimistico. E quando creò i suoi capolavori? E perché mai è un capolavoro *L'anitra selvatica* di Ibsen, decisamente scettica, miscredente, cinica (col motivo ricorrente della «menzogna della vita»), mentre i suoi virtuosi *Pilastri della società*[1] col loro bel finale democratico sono mediocre teatro francese con una tecnica assai cigolante?

Il conto non torna, non vuol tornare. L'arte non regge il passo della virtù, non bisogna dire bugie. Non bisogna confondere volontà e spirito, spirito politico e spirito artistico, al solo fine di adulare lo spirito del tempo, quello spirito del tempo che sulle riviste proclama la fine dell'epoca estetica e l'avvento della fede. La connessione tra fede e talento non è un fatto provato. Non dico che sia provato il contrario. Non dico che sia la mancanza di fede a fare l'artista. Ma se mi vengono a dire che a fare l'artista è la fede, io respingo questa *idealistica spudoratezza.*

In che cosa crede allora l' 'uomo gotico', il neo-fanatico e nemico giurato di ogni tolleranza formatrice e sciattamente borghese? Io ammetto la bellezza cruda e generosa del suo gesto: ma quale ideale costituisce dunque il *contenuto* del suo severo fideismo da crociata anti-umana? Bene: l'ideale dell'umanità! Chi l'avrebbe mai detto? È l'ideale rinascimentale del dubbio che disintegra tutto, nemico dell'autorità, l'ideale dell'emancipazione, della *libertà,* della progressi-

1. H. Ibsen, *Samfundets støtter* (I pilastri della società; 1877).

va *liberazione* del genere umano da ogni legame irrazionale, quello religioso, per esempio, o quello nazionale. Per l'uomo gotico l'unica condizione degna dell'uomo è la rivolta della ragione; la libertà assoluta è la sua mèta orgiastico-nihilistica.

È un guazzabuglio tremendo: l'uomo gotico in veste di civil-letterato, la fede nella fede come fede nella miscredenza, nella 'libertà'. Secondo tale fede, il filo rosso della storia europea è un processo di liberazione. Il Rinascimento, la Riforma, la Rivoluzione rappresentano, fino a oggi, le grandi tappe di questo processo, e solo ciò che si trova su questa linea è buono, europeo, umano. È singolare! A noi la Riforma sembra collocarsi, fra il Rinascimento e la Rivoluzione, in una posizione un po' diversa, più problematica e più *tedesca* di quella proclamata dalla magnanima spinta semplificatrice del fanatico della liberazione. Incliniamo a credere che la linea di questo sviluppo non sia poi tanto diritta, e l'opera di Lutero non ci sembra affatto un'autentica opera di liberazione nel senso voluto dalla civilizzazione e dall'illuminismo. Solo con molte riserve si può concedere che la Riforma venga assunta come prosecuzione, conseguenza o espressione del Rinascimento. Sarebbe almeno altrettanto legittimo interpretarla come un elemento di disturbo, un'interruzione, una ricaduta nel Medioevo, un movimento conservatore, anzi reazionario; e il punto di vista *europeo*, sostenuto per esempio da Nietzsche, è propriamente quello per cui un Rinascimento che non fosse stato turbato né dalla Riforma né dalla Controriforma avrebbe finito per portare in questa parte del mondo una «più armoniosa libertà dello spirito».[1] Per quanto concerne la Rivoluzione, sarà anche vero che non sarebbe stata possibile senza la Riforma; questa però rimane una verità soltanto incidentale se si confronta con l'altra tesi secondo la quale la Rivoluzione non sarebbe stata *necessaria*, né forse sarebbe avvenuta, se fosse stata dovunque preceduta dalla Riforma; di fatto non è avvenuta là dove c'è

1. Nietzsche affronta il tema 'Rinascimento e Riforma' già in *Menschliches, Allzumenschliches I* (V, 237, in *WS*, vol. I, pp. 592-93), dove, menzionando espressamente tra i valori chiave del Rinascimento la «liberazione del pensiero», sostiene che «l'aurora dell'Illuminismo» sarebbe sorta «prima e con più bello splendore» se «Lutero fosse finito sul rogo come Huß»; e lo riprende in *Ecce homo* (*Der Fall Wagner*, 2, in *WS*, vol. II, pp. 1147-48), dove addossa ai tedeschi, padri della Riforma, la colpa di avere defraudato l'Europa «del raccolto ... maturato dal Rinascimento». Pur usando in vari contesti il termine «Geistesfreiheit», Nietzsche sembra non averlo mai unito, come invece asserisce Mann, all'aggettivo «harmonisch».

stata la Riforma, ed evidentemente l'esperienza della Riforma rende *immuni* dalla Rivoluzione: dal che si deduce un'indubbia incompatibilità fra i due fenomeni storici. La teoria per cui la Rivoluzione non sarebbe affatto una conseguenza, una prosecuzione della Riforma, ma un suo cattivo e infelice surrogato, fomite di eterna inquietudine presso quei popoli che non hanno accettata la Riforma, deriva da Thomas Carlyle, o almeno è stato lui il suo più energico sostenitore. La Riforma, dice nella sua storia di Federico il Grande,[1] è stata offerta a tutti i paesi, ed è curioso verificare quello che è successo alle nazioni che non ne hanno voluto sapere. Carlyle cita qualche caso. A esempio, la Spagna, «la povera Spagna che di questi tempi va in giro a fare i suoi 'pronunciamientos', con tutti gli eccitati avvocaticchi delle sue cittaduzze riuniti a vociferare solennemente più o meno quanto segue: "Il passato dunque è una menzogna – oh cielo, dopo esserci dati tanta fatica, più fatica di ogni altra nazione, per ritenerlo una verità! –, e *se non è questione di diritti dell'uomo, repubblica rossa e 'progresso'*, allora non sappiamo *in che cosa credere* e che fare; siamo un popolo errabondo su un aspro terreno nel cuore della notte"». Altro esempio, l'Italia, che aveva pure avuto i suoi protestanti, ma li aveva fatti fuori ed era riuscita a soffocare il protestantesimo per dedicarsi al dilettantismo e alle arti belle, sprofondando dalla virtus nella virtù.[2] Ma Carlyle insiste soprattutto sull'esempio della Francia: «La Francia, col suo acuto intelletto, aveva visto il vero e aveva visto la menzogna in quei tempi protestanti, e con tutto l'ardore del suo impulso più generoso si era assai sforzata per fare sua la parte del vero. La Francia si trovava a un pelo dal diventare protestante. Però la Francia ritenne buona cosa massacrare il protestantesimo e fargli la festa la notte di San Bartolomeo dell'anno di grazia 1572. Il genio della realtà e della sincerità aveva consegnato il suo mandato di comparizione, l'intimazione era stata letta – la risposta fu quella che si è detto. Il genio della realtà e della sincerità prese pertanto il largo, fu ricacciato oltre il confine e tenuto lontano per la durata di anni duecento. Ma l'intimazione era stata pur consegnata, il messo celeste non poteva restare lontano per sempre. Nossignori, tornò puntuale, col conto

1. Per quanto riassunto e citato da qui fino in fondo a questo capoverso, cfr. T. Carlyle, *History of Friedrich II of Prussia, called Frederick the Great*, vol. I, libro terzo, cap. VIII, ed. cit., vol. I, pp. 312-13. Mann ne aveva già anticipato la sostanza (si veda sopra, pp. 270-71).

2. «Virtù» è in italiano nell'originale.

che intanto era cresciuto, con gli interessi calcolati fino all'ora che giunse di fatto nell'anno di grazia 1792 – quando finalmente e per forza venne un protestantesimo, e ben sappiamo di che razza fosse! ».

La tesi di Carlyle collima in modo singolare con la profezia di Hegel, stando alla quale la Francia non avrebbe «mai trovato pace» perché le era mancata la Riforma.[1] Ma se la mancata Riforma ha per conseguenza un'eterna inquietudine politica, non si potrebbe dire che l'abbandonarsi a essa genera quietismo politico? che l'esperienza della libertà metafisica finisce col rendere più o meno indifferenti di fronte alla libertà politica e dispone pochissimo l'animo a entusiasmarsi per i diritti dell'uomo, la repubblica rossa e il progresso, insomma, agli ardori politici? Effettivamente Lutero, per quanto notevoli fossero anche le sue incidenze politiche, era, come persona, un perfetto impolitico. È accertato che non aveva né doti o interessi politici, né intenzioni o scopi di carattere politico. Per lui non era questione di cose di questo mondo. A lui premeva la beatitudine delle anime, anzi, direttamente neppure quella delle anime altrui, bensì della propria. Nietzsche (nel suo *Anticristo*) ha formulato, di passaggio, quella sua geniale frase critica: « *Un uomo religioso pensa solo a se stesso*».[2] Questa è verità, una verità che spinse quel professore politico a dire che nell'opera di Dostoevskij mancava qualunque accenno a ideali sociali...[3] Il paese che ha dato al mondo la Riforma non è a caso anche il paese di quella 'immobilità' politica di cui tanto si parla in Europa... La Riforma in funzione di disturbo del Rinascimento, in funzione di ostacolo e di tranquillante per la Rivoluzione: ecco una tesi che torno a prospettare allo scopo di impedire che il civil-letterato faccia una semplificazione comoda, anzi sempliciotta, della storia e di dimostrare che la sua interpretazione dell'opera di Lutero come opera di liberazione e di progresso nel modo come l'intende *lui*, è molto imprecisa e avventata.

La verità è che noi dobbiamo rendere onore alla Riforma come a un evento improntato alla più autentica maestà tedesca, un evento e accadimento dell'anima, che – come la vita – non può essere interpretato, né criticato. Di fronte a

1. Si veda sopra, p. 270 e nota.

2. F. Nietzsche, *Der Antichrist*, 61, in *WS*, vol. II, p. 1284.

3. Si veda sopra, p. 447 e nota 3, e, per il «professore politico» (Gradovskij), p. 300 nota 2.

quello, l'opera di esegesi critica impallidisce e sprofonda nella sua impotenza. Si può definire quell'evento rivoluzionario o reazionario, eversore o conservatore, democratico o aristocratico: è tutto questo insieme, è un evento profondo, impavido, fatale nelle sue conseguenze, non calcolato, grandioso e personale. È infatti, alla buona maniera tedesca, opera esclusiva di un grande uomo, di una personalità vigorosamente nazionale, ma non meno vigorosa e ricca nel suo aspetto individuale, generata da battaglie e travagli di cui portò sempre il marchio inconfondibile. Fu una 'fortuna' la Riforma? No. Per la Germania ne seguirono la 'disillusione' in tutto il Nord del paese, la scissione del suo popolo e poi la guerra dei Trent'anni. Abbiamo già riferito il giudizio di Goethe a proposito di Lutero, della sciagura per cui il «sereno formarsi» fu risospinto indietro dall'anelito della fede.[1] Quanto a Nietzsche, poi, si ricordino il suo cruccio e la sua disperazione per un avvenimento come quello di «Lutero a Roma», per questo monaco e razza di plebeo che osò «ribellarsi *contro il Rinascimento*» e restaurò la Chiesa, restaurò il *cristianesimo* che era stato pur superato nella sua stessa sede. «Ahi, questi tedeschi!» esclama egli in francese. «Quanto ci sono già costati!».[2] E con deciso piglio professorale rimprovera loro di avere sempre nei momenti decisivi «avuto per il capo qualcosa di diverso» da quel che allora premeva: all'epoca del Rinascimento la Riforma, al tempo di Napoleone le guerre di liberazione, e ora, mentre *lui*, Nietzsche, si era messo a filosofare, eccoli col «Reich» per il capo.[3] Ricordo tutto questo perché mi infastidisce la leggerezza con cui il civil-letterato pretende a sostegno della propria dottrina, quasi fosse una cosa ovvia, che la Riforma sia stata semplicemente una tappa decisiva fra il Rinascimento e la Rivoluzione verso la liberazione e il progresso. Se la interpretasse come un tipico episodio della *renitenza* tedesca, ne avrei più piacere; questo almeno sarebbe più coerente con la sua tedescofobia.

Ma insomma! *Liberazione*, ancora e sempre più liberazione sarebbe dunque la parola chiave, il senso dell'ora che viviamo – e non piuttosto una cosa ben diversa, voglio dire impe-

1. Si veda sopra, p. 229 e nota.

2. F. Nietzsche, *Der Antichrist*, 61, in *WS*, vol. II, pp. 1233 e 1234. Veramente Nietzsche fa quell'esclamazione in tedesco.

3. Cfr. lettera a Franz Overbeck, 18 ottobre 1888, in *WS*, vol. III, p. 1324.

gno? E che sia proprio questo il caso, non stanno forse a provarlo nel modo più convincente il bisogno di 'semplificazione' e di 'risolutezza' del nostro politico dello spirito, nonché il proclamato ritorno dell' 'uomo gotico'?

La libertà è un termine di per sé negativo, non contiene in se stesso la dignità (il semplice negare infatti è di per sé senza dignità), la ottiene soltanto dalla sua integrazione, da ciò che con essa si nega. Nel *Bobòk* di Dostoevskij le salme che conversano di notte nel cimitero prendono la splendida decisione di *non vergognarsi più assolutamente*.[1] Ora, anche questa è libertà, una libertà, ovviamente, da conversevoli salme. Ma non c'è bisogno di essere un misantropo arrabbiato per trovare non troppo infondato il sospetto che la maggioranza degli uomini, quando reclama a gran voce la libertà, pensa alla libertà dalla vergogna e dalla decenza. Il concetto di libertà ha una carica negativa senza limiti, è concetto nihilistico, salutare soltanto in dosi minime, è un veleno da laboratorio. E allora, torno a dire, sarà proprio il rimedio più indicato in un momento in cui l'impulso più vivo e geloso del mondo, di tutto il mondo, non tende affatto a moltiplicare l'anarchia per mezzo del concetto di libertà, bensì a stringere nuovi impegni e legami, e la fede nella fede, come abbiamo visto, arriva fino all'oscurantismo psicologico?

«Certo,» fa dire Claudel alla sua Violaine, la lebbrosa, «la sciagura del nostro tempo è grande. Essi non hanno padre. Guardano e non sanno più dov'è il Re, il Papa. Per questo il mio corpo è travagliato in vece della cristianità che si dissolve».[2] Non è questa, appunto, la voce del nostro tempo? È la voce di un gotico, la Francia si intende ancora di gotico meglio di tutti. Ascoltate quello che Auguste Rodin, all'inizio della guerra, pubblicò, nemmeno a farlo apposta, su una rivista americana. La Francia, disse, è corsa prima della prova suprema incontro alla rovina, a passi rapidi, sfrenati, tutta la Francia e in particolare l'arte sua. Perché? Per via della libertà. Il genio dell'arte francese, secondo Rodin, aveva raggiunto la sua vetta più alta nelle creazioni del gotico; dopo, anche se i secoli successivi hanno prodotto ancora forme espressive nuove e originali, lentamente si è fatto più debole. Rodin vede nello stile Impero l'ultima arte veramente

1. Cfr. F.M. Dostoevskij, *Bobòk*, in *Dnevnik pisatelja* (1873, su «Graždanin»); cfr. anche la traduzione italiana, *Bobòk*, in *Diario di uno scrittore*, ed. cit., pp. 73 e *passim*.

2. P. Claudel, *L'Annonce faite à Marie*, atto III, scena III, in *Théâtre*, ed. cit., vol. II, p. 75.

francese e fissa da quell'epoca il declino: «Il secolo decimonono ha dato agli artisti la libertà – e con quella li ha rovinati. *Come se la libertà potesse ispirare l'arte! È stata lei, invece, a ucciderla!* Con l'avvento della libertà sono dileguati gli splendidi stili dei tempi più antichi, e noi siamo riusciti a farne soltanto cattive imitazioni. *Con la rivoluzione* l'arte si è fatta commercio ed è morta di questo mutamento».

Tutte le verità sono verità nel e del tempo. L'intelletto è il cortigiano della volontà, e le esigenze, le necessità di un determinato tempo si presentano lì per lì come 'scoperte', come 'verità'. La libertà come corruzione dell'arte: ecco una delle scoperte attuali, una verità che sta a provare quali siano la volontà e le intenzioni dell'epoca, e non soltanto tra i francesi. «Con gli artisti più eminenti» dice Nietzsche «le cose oggi son messe male. Non vanno infatti quasi tutti in rovina per la loro interiore sregolatezza? Non sono più tiranneggiati dall'esterno, dalle *tavole assolute di valori* di una chiesa o di una corte: per conseguenza non imparano più ad allevare nemmeno il loro 'tiranno interno', la loro *volontà*».[1] Tutte le nostalgie, gli sforzi, tutto il cercare di questa nostra epoca *non* tende affatto alla libertà; è bramosia di un «tiranno interno», di «tavole assolute di valori», di impegno, di rinnovata saldezza morale, è un anelito alla *cultura*, alla dignità, al contegno, alla forma. Io ho diritto di parlare di queste cose perché ne ho avuto sentore prima di qualcun altro, ho teso l'orecchio per captarle e ho cercato di rappresentarle: non come profeta, non come propagandista, ma come narratore, quanto dire sperimentatore, e in maniera non troppo perentoria. In una novella prospettai il rifiuto dello psicologismo e del relativismo dell'epoca ormai declinante; immaginai una natura di artista che dà il benservito alla «conoscenza fine a se stessa», rinnega la simpatia per l'«abisso», e si converte alla forza della volontà, al giudizio dei valori, all'intolleranza, alla «risolutezza». A tutto questo diedi una conclusione catastrofica, cioè scettica e pessimistica. Misi in dubbio che un artista possa acquistarsi *dignità*, costrinsi il mio eroe, che ci si era provato, a constatare e a confessare che non era possibile. So bene che la «volontà nuova» che io feci naufragare, non sarebbe mai diventata problema e oggetto del mio travaglio artistico se non vi avessi preso parte diretta, perché nel regno dell'arte non esiste un'acquisizione obbiettiva dei valori: c'è solo quella intuitiva

1. F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, in *WS*, vol. III, p. 472.

e lirica. Ma farla naufragare, questa «volontà nuova», dare a quell'esperimento una conclusione scettica e pessimistica: proprio questo mi parve un atto *morale* – così come mi parve un atto artistico.[1] La mia natura infatti è tale che il dubbio, anzi la disperazione mi sembrano più morali, più onesti, più artistici di un qualsiasi ottimismo da condottiero, per non parlare di quell'ottimismo politicante che a ogni costo vorrebbe arrivare alla beatitudine attraverso la fede... La fede in che cosa? Nella democrazia!

È un fatto paradossale assai e singolare che la guerra europea abbia finito col rafforzare enormemente la fede 'nell'uomo', in un felice traguardo finale al cammino dell'umanità, in un progresso verso l'ideale, nell'avvento sulla terra del regno di Dio e dell'amore, di un regno della libertà, uguaglianza e fraternità, che abbia insomma rafforzato l'ottimismo rivoluzionario à la française, portandolo a un vero rigoglio di serra. Non si profila già ora la forte probabilità che debbano ripresentarsi fenomeni di reazione spirituale del tipo di quelli offerti dall'Europa all'epoca della Restaurazione? La psicologia del cosiddetto 'dolore cosmico', del '*byronismo*', è stata tracciata nel modo più sobrio e illuminante da Dostoevskij. «Il byronismo» dice «si affermò in un'epoca di delusione, se non addirittura di disperazione generale. Col più sfrenato entusiasmo erano stati accolti gli ideali della *nuova fede* annunciata in Francia sulla fine del secolo diciottesimo: ed ecco che improvvisamente il corso delle cose nella nazione-guida dell'Europa ebbe una svolta che rispondeva tanto poco alle grandi aspettative e deludeva così profondamente gli uomini nella loro fede colma di speranze, che proprio quell'epoca fu forse per gli spiriti ansiosi di certezze la più triste che la storia dell'Europa occidentale conosca. E gli idoli per breve tempo innalzati non rovinarono soltanto per motivi esterni, bensì anche in conseguenza della loro *bancarotta interna,* come ebbero a riconoscere subito tutti gli spiriti di punta e gli animi più saldi».[2]

Chi esprimesse la supposizione, anzi la certezza, che noi stiamo andando incontro a un nuovo byronismo, a una ge-

1. La novella cui allude Mann è *Der Tod in Venedig.* Per le espressioni evidenziate, cfr. capp. II e V, in *GW,* vol. VIII, pp. 455, 522 e *passim.*

2. F.M. Dostoevskij, *Puškin, Lermontov i Nekrasov,* in *Dnevnik pisatelja* (dicembre 1877); cfr. anche la traduzione italiana, *Puškin, Lermontov e Nekrasov,* in *Diario di uno scrittore,* ed. cit., p. 1219.

nerale «delusione» se non addirittura «disperazione» che dovrà seguire a ruota e di necessità al «più sfrenato entusiasmo» per la «nuova fede», *e chi lasciasse intravedere una certa quale soddisfazione per questa quasi sicura eventualità* – dovrebbe aspettarsi l'accusa di essere un perfido, basso e malvagio nemico degli uomini, e trarre conforto dalla consapevolezza che quel rimprovero non lo tange. Giacché, se deve trattarsi anche qui di 'umanità', io ritengo non solo che il *dubbio* renda umani e buoni più della 'fede', più del fanatismo, dell'albagia dei grandi proprietari della verità, più del «risoluto amore per gli uomini»; ritengo perfino che la *disperazione* sia una condizione migliore, più umana, più morale, dirò insomma più religiosa del fideismo parolaio tipico dell'ottimismo rivoluzionario, e che l'umanità nello stato della disperazione sarà più vicina a salvarsi che nello stato della fede – nella democrazia! Qualunque mancanza di fede nel rivoluzionarismo politico, ogni fiducia nella sua necessaria «bancarotta interna», ogni disperazione in proposito è di natura religiosa, poggia sull'antitesi fra religione e politicismo. In questa stessa prospettiva Dostoevskij dimostra una chiara e inconfondibile simpatia per quel movimento europeo da lui battezzato nel nome di Byron, e lo considera un movimento *religioso* contrapposto a quello politico partito dalla Francia – Dostoevskij, uno degli uomini di religione più poderosi e profondi di tutti i tempi. Di fronte alla sua opera di moralista, l'anarchica utopia sociale del vegliardo Tolstoj rammenta i primi passi filosofici di un fanciullo.

«Cristo non si cura di politica» diceva in sostanza Lutero. Nemmeno Dostoevskij se ne curava; il genio religioso è sostanzialmente impolitico. Né vale obbiettare che Dostoevskij si *occupò* di politica, che scrisse dei saggi in proposito. Li scrisse *contro* la politica; i suoi scritti politici sono considerazioni di un impolitico – si potrebbe anche dire: di un conservatore. Ogni conservatorismo è infatti antipolitico, non crede nella politica, come fa solo il progressista. Esiste *un solo*, autentico tipo di politico, ed è il rivoluzionario occidentale. Dostoevskij, in quanto antirivoluzionario, era antipolitico. Nell'introduzione agli *Scritti letterari* di Dostoevskij dice Strachov a proposito dei suoi funerali: «Fra le migliaia di persone che accompagnarono il defunto per l'ultima volta, si saranno di certo trovati i rappresentanti delle più disparate convinzioni; ma la più grande massa ... seppelliva nella persona di Dostoevskij il suo educatore, colui che l'aveva ammonita: "*Uomo superbo, umiliati! Lavora (su te stesso), o uomo*

pigro!". Quanti erano in cerca di un appoggio morale vedevano in lui una guida che insegnava le vie su cui si può e si deve cercare la salvezza. Stimavano e amavano in lui non soltanto il patriota, il conservatore; per molti era anche un conforto e una speranza, e non solo perché aveva fustigato e combattuto le tresche rivoluzionarie, ma perché capiva gli interessi più alti, puramente spirituali dell'uomo russo; non soltanto perché dalle sue parole si sprigionava un'aura religiosa, un amore schietto per il popolo, ma soprattutto perché *a lui era cara la potenza del nostro Stato, cara l'unità del nostro popolo e la nostra missione politica,* per le quali ci siamo sempre tanto sacrificati e siamo sempre pronti a sacrificarci ... ».[1] « La sua morte » aggiunge addirittura Strachov « non era la morte di un artista di grandi meriti, vissuto in pace fino all'ultimo dei suoi giorni, ma la morte di un combattente politico ».[2] Pure, per quanto gli stessero a cuore la potenza dello Stato e la missione politica della Russia, per quanto fustigasse le tresche rivoluzionarie, il progresso, il liberalismo occidentale che egli chiamava nihilismo, per quanto in questo senso lo si possa definire un « combattente politico »: ho tuttavia ben ragione io quando dico che Dostoevskij era di natura impolitica, che era antipolitico e non credeva nella politica.

Chi non si contenti, a conferma di questo, del suo insegnamento e monito: « *Uomo superbo, umìliati! Lavora (su te stesso), o uomo pigro!* », legga, e ne avrà nelle mani la prova, quella prosa splendida che nel volume degli *Scritti letterari* è intitolata: *Per occasione offertasi, alcune lezioni sopra temi diversi a proposito di una esplicazione fattami dal signor A. Gradovskij.*[3] Questo signor A. Gradovskij era lo stesso politico e professore occidental-liberale alla Miljukov[4] che aveva polemizzato contro il monito di Dostoevskij: « Umìliati e lavora su te stesso! », spiegando che in quelle parole si trovava ciò che costituiva la forza e al tempo stesso la debolezza dell'autore de *I fratelli Karamazov*: contenevano cioè un grande ideale *religio-*

1. N.N. Strachov nella sua citata introduzione (*Zur Einführung*) a F.M. Dostojewski, *Literarische Schriften*, ed. cit., pp. 89-90. Per l'« ammonimento » citato – scorciato – da Strachov, cfr. F.M. Dostoevskij, *Puškin. Saggio*, in *Diario di uno scrittore*; cfr. anche trad. it. cit., p. 1267.

2. N.N. Strachov, *Zur Einführung*, in F.M. Dostojewski, *Literarische Schriften*, ed. cit., p. 90.

3. Si veda sopra, p. 300 e nota 4 e p. 73 nota.

4. Pavel Nikolaevič Miljukov (1859-1943), storico e uomo politico russo, nel 1917 ministro degli Esteri nel primo governo provvisorio.

so, una predica impetuosa sull'onda di un'etica *personale*, ma vi mancava il minimo cenno a ideali *sociali*.[1] «Il signor Dostoevskij» aveva scritto «ci esorta tutti al lavoro, al lavoro su noi stessi. Il perfezionamento del singolo individuo nello spirito dell'amore cristiano è naturalmente il presupposto primo di qualunque attività, sia grande che piccola. Ma non consegue da questo che uomini perfetti, come persone singole, nel senso cristiano, formino necessariamente uno Stato perfetto».[2] Aveva aggiunto che uomini buoni ce ne sono sempre stati, anche al tempo della servitù della gleba, che pure era rimasta un'infamia al cospetto di Dio, e lo zar liberatore[3] aveva soddisfatto le esigenze non solo della moralità *personale* ma anche di quella *sociale*, di cui nei tempi antichi non si era avuta un'idea precisa. La morale personale non fa tutt'uno con quella sociale, d'onde consegue che un perfezionamento nella sfera sociale non può essere raggiunto solo migliorando le qualità personali degli uomini, non cioè semplicemente lavorando su se stessi e in grazia dell'umiltà individuale. «Lavorare su se stessi, educarsi all'umiltà, sono cose che si possono fare anche nel deserto o su un'isola disabitata. Ma in quanto partecipi di una società, di uno Stato, gli uomini si sviluppano e migliorano solo lavorando l'uno accanto all'altro, l'uno per l'altro e insieme all'altro. È per questo motivo che il perfezionamento sociale degli uomini dipende per tanta parte dalla perfezione delle *istituzioni sociali* che nell'uomo coltivano valori, se non cristiani, certo almeno civici».

Orbene, *questa* è la voce del politico alzata ad ammaestrare colui che *non è tale*, alzata contro il moralista. Lo scritto con cui il grande moralista-poeta ribatte, combatte e mette fuori combattimento il politico etico-sociale, ha un tono, uno stile di una drammaticità tutta particolare: è appassionato e discorsivo, scanzonato e gaio, conversevole eppure corrusco per odio e disprezzo, lieve e radicale, umoristico e travolgente. Lette oggi, quelle pagine procurano una felicità indescrivibile, un'indescrivibile soddisfazione. Qui confesso

1. Si veda sopra, p. 447 nota 3.

2. Queste argomentazioni di Gradovskij sono citate da Mann così come le riporta Dostoevskij, in *Un cavillo per l'occasione*, nel suo *Diario di uno scrittore*; cfr. anche trad. it. cit., p. 1300. Per quanto riassunto qui di seguito da Mann e per la citazione in fondo a questo capoverso, cfr. *ibid.*, pp. 1300-1301.

3. Alessandro II (1818-1881, zar dal 1855) proclamò l'abolizione della servitù della gleba il 19 febbraio 1861.

che solo la guerra e le sue tribolazioni hanno suscitato in me questa impetuosa gratitudine nei confronti della lettura; la matita percorre entusiasta pagine intere, si ferma a tracciare al margine energici segni esclamativi di intimo consenso. Prima non si leggeva così. Anche allora, certo, si leggeva con passione, ma era una passione più astratta. Ogni cosa era più astratta, più spiritualizzata, più distante: erano solo cose 'interessanti', non ti scottavano le dita, non esisteva in fondo nulla di veramente attuale, prima. Oggi non solo l'attualità esiste, ma ti prende tutto, ogni cosa brucia nel suo fuoco. Oggi càpita, leggendo, di contorcersi per odio e per ripudio. Càpita di alzare dal libro gli occhi umidi di gratitudine per avere ricevuto conforto e conferma e nuovo vigore, liberazione e giustificazione, una parola che ci riscatta.

Con ironia giocata al limite Dostoevskij parla[1] dei politici umanitari della prima metà del suo secolo che con tanta magnanimità odiavano e combattevano la servitù della gleba; la combattevano e l'odiavano «all'europea» correndo a Parigi, sulle barricate, senza però che gli venisse mai in mente di liberare prima di tutto i propri contadini, di distribuire fra loro una parte delle proprie terre per scaricare almeno di ogni responsabilità la propria coscienza. «L'ambiente», dicevano, glielo impediva, e così partivano per la «cittaduzza di Parigi» ove prendevano parte alle lotte sulle barricate, aiutavano a pubblicare, coi tributi che mandavano i contadini, bei giornali e riviste francesi radicali, e, tra una cosa e l'altra, imparavano la canzonetta:

> Ma commère, quand je danse,
> Comment va mon cotillon?[2]

Alto, è vero, si levò il loro civico-statale lamento, e lancinante fu la loro pena per i servi della gleba. Ma non fu tanto una pena per la schiavitù dei contadini russi quanto piuttosto la pena del *tutto astratta* per la schiavitù della razza umana in generale: «Non deve più esistere, è una situazione arretrata, incompatibile coi lumi dell'emancipazione! Liberté, Égalité et Fraternité!».[3] Loro pensavano soltanto a queste cose; ma Dostoevskij trova che con una pena del genere *si*

1. Per quanto viene esposto in questo capoverso, cfr. F.M. Dostoevskij, *Un cavillo per l'occasione*, in *Diario di uno scrittore*; cfr. anche trad. it. cit., p. 1295.

2. Cfr. *ibid.*, p. 1298.

3. Cfr. *ibid.*, pp. 1295-96.

può vivere bene, anzi benissimo, specie se intanto ci si pasce spiritualmente *con la contemplazione della propria bellezza morale,* con le altezze sublimi raggiunte sull'ala delle proprie idee civico-statali, pur continuando a pascersi fisicamente delle decime dei suddetti contadini. Quanto ai contadini e al popolo russo, questi signori erano poi non solo profondamente convinti della loro rozzezza irrimediabile, ma tale convinzione era divenuta sentimento: «Trapelava una quasi *fisica sensazione di disgusto,* naturalmente una sensazione involontaria, quasi inconsapevole, che loro stessi forse neppure notavano ...».[1]

Ma non ha tutto questo per noi un'aria in certo modo già nota e familiare? Non li conosciamo già in casa nostra, questi amatori del genere umano, orbitanti su Parigi, astratti, certo, ma «risoluti» amatori e profeti della Liberté, Égalité et Fraternité, con quei loro alti lamenti civico-statali e la loro pena immensa? E non vivono anche loro bene, anzi benissimo, rinomati e coccolati, mentre spiritualmente si pascono con la contemplazione della propria moral-civico-statale bellezza, materialmente invece traendo il più vital nutrimento, grazie all'aiuto di un qualche disinvolto impresario, dall'aborrito sistema capitalistico mondiale? Ma, e soprattutto: non abbiamo già fatto conoscenza di quella profonda convinzione sulla rozzezza del popolo tedesco, unita alla più scimunita adorazione di quanto è straniero e, nella fattispecie, della «cittaduzza di Parigi», convinzione divenuta ormai sentimento, sicché trapela una quasi fisica sensazione di disgusto per tutto quanto è tedesco, un'autentica nausea, onde per cui fu facile, quanto mai facile e naturale, prendere in questa guerra partito contro la Germania e a pro della 'Giustizia'?

Continuiamo pure.[2] Dostoevskij rintuzza con acceso umorismo la tesi di quel professore per cui «il perfezionamento del singolo individuo nello spirito dell'amore cristiano» serve poco nelle cose dello Stato e il perfezionamento sociale degli uomini dipende dalla perfezione delle *istituzioni sociali.* Parla anche della servitù della gleba, e dice che in una tenuta agricola dove regnasse il vero, perfetto cristianesimo, anche la servitù della gleba avrebbe già cessato di esistere, per

1. Cfr. *ibid.*, pp. 1297 e 1298.

2. Da qui fino in fondo al primo capoverso di p. 527, Mann, riassumendo o citando, segue quanto Dostoevskij sviluppa nella parte centrale dello stesso saggio; cfr. anche trad. it. cit., pp. 1301-1310.

cui non sarebbe più necessario preoccuparsi oltre, anche se tutte le carte e gli atti di compravendita rimanessero come sono. «Che importerebbe più, *allora,*» esclama «alla Korobočka,[1] la *vera* cristiana, se i suoi contadini sono servi della gleba oppure no? Per loro sarebbe la 'madre', una vera madre, in lei la 'madre' avrebbe semplicemente messo a tacere la 'padrona', e questo sarebbe avvenuto da sé, semplicemente. L'antico rapporto – quello della padrona verso lo schiavo – si sarebbe allora dissolto *come nebbia al sole,* e gli uomini di antico stampo sarebbero stati estromessi da altri che avrebbero vissuto in un rapporto reciproco nuovo, mai prima immaginato ... Io Le assicuro, signor Gradovskij, che allora i contadini della Korobočka sarebbero spontaneamente rimasti con lei per il semplice motivo che ognuno vede dove sta meglio. O ritiene *che i contadini si troverebbero meglio con le Sue istituzioni* che con una padrona che li amasse e provvedesse a loro come una madre in carne e ossa? ... Nel cristianesimo, nel cristianesimo vero, potranno esserci padroni e servitori, ma uno schiavo non è più pensabile. Parlo di cristianesimo autentico, perfetto. I servitori non sono schiavi. Il discepolo Timoteo serviva l'apostolo Paolo quando andavano insieme per il mondo; ma legga le lettere di Paolo a Timoteo: Le sembra che scriva a uno schiavo, anzi che scriva al suo servo? Lo vede bene, sono lettere al suo "figlio Timoteo", al suo "caro figliolo"! »... Poi la voce di Dostoevskij si alza fino al tono della massima, dell'assioma immortale e dappertutto valido: «Mi ascolti, professore: ideali specificamente sociali, senza alcun legame con quelli etici, bensì esistenti per conto proprio, ideali cioè staccati da tutto il resto, come pretende di staccarli Lei col Suo dotto coltelluzzo, ideali sociali *prelevabili dall'esterno, trapiantabili in qualsiasi altro posto* dove attecchirebbero diventando "istituzioni", come le chiama Lei, ideali di questo genere, io Le dico che non esistono affatto, non sono mai esistiti e mai esisteranno! Già, cos'è poi un ideale sociale, come va intesa quest'espressione? ».

Dostoevskij addita la scaturigine religiosa delle idee nazionali e il conseguente rapporto che l'ideale sociale ha con la nazione. Afferma che l'aspirazione degli uomini a trovare una formula per il loro ordinamento sociale, una formula possibilmente senza difetti e capace di rendere a tutti giustizia, è un'aspirazione antichissima; da millenni gli uomini la

1. Natas'ja Petrovna Korobočka, figura di media proprietaria terriera in *Le anime morte* (parte I, cap. III) di Gogol'.

vanno cercando, fin dai primordi del loro sviluppo storico, e non l'hanno saputa trovare. «La formica conosce la formula del suo formicaio, l'ape quella del suo alveare ..., ma l'uomo ignora la sua formula». E allora, si chiede, da dove sarebbe venuto all'umano consorzio l'ideale di un ordinamento sociale? È stato, risponde, unicamente il resultato del morale perfezionarsi dei singoli individui; da quello prende l'avvio, così è stato sempre e sempre sarà. L'idea morale ha sempre e dovunque preceduto il sorgere di una comunità nazionale *giacché è proprio quell'idea che plasma il carattere peculiare di una nazione*, lei soltanto genera la nazionalità. Pure, l'idea morale è scaturita da convinzioni trascendenti, che sempre e dovunque son divenute una professione religiosa; e sempre, appena sorgeva la nuova religione, subito si formava una nuova nazione, uno Stato. «*Per conservare il tesoro spirituale ricevuto* gli uomini incominciano subito a unirsi in comunità, e solo allora incominciano, alacremente lavorando insieme, a studiare come potersi organizzare meglio affinché nulla vada perduto del tesoro avuto in dono: cercano allora una formula sociale atta alla vita in comune, *una forma di Stato che possa aiutarli sollecitamente*, cercano di portare *per tutto il mondo* quel tesoro morale *fino al massimo del suo splendore* e di innalzarlo alla più sublime gloria».

Troviamo qui raccolti in chiare e piane e intime parole non solo il morale perfezionamento del singolo, l'ethos personale come valore primario e precedente a ogni idea sociale, ma abbiamo anche il primo germinare della nazionalità dalla matrice religiosa, l'idea nazionale *come* religione; qui comprendiamo la guerra nazionale – in cui affermarsi ed espandersi sono tutt'uno e non si distinguono – come *guerra di religione.*

«E va notato altresì» continua Dostoevskij «che quando, col passare del tempo e degli anni, in una nazione *incominciò a declinare l'ideale spirituale*, iniziò anche il declino della nazione stessa e insieme a lei di tutto l'edificio statale, esautorandosi altresì l'ideale sociale che intanto si era in lei cristallizzato ... Quando in una nazione si estingue l'esigenza di un comune perfezionamento individuale *che si nutra dello spirito da cui quell'esigenza è pur nata*, si estinguono allora a poco a poco anche le 'civiche istituzioni' *perché non c'è più nulla da conservare*». Per tutto questo dichiara inaccettabile la tesi del professore per cui la perfezione sociale degli uomini dipende da quella delle istituzioni sociali, stimolatrici

di «valori, se non cristiani, certo almeno civici» nell'animo umano. «Un popolo,» tuona la voce di George –

Un popolo è morto, quando son morti i suoi dèi.[1]

Ma lo scrittore russo prosegue: «Quando una nazione aveva voltato le spalle al suo ideale etico-religioso, quello che subentrava non era altro che un bisogno, quasi un'angoscia panica, di unirsi, al solo scopo – per il caso che dovesse succedere qualcosa – di 'salvare la pancia'; l'unirsi dei cittadini non conosce allora altro fine ... D'altra parte, che cosa potrebbe allora salvare 'l'istituzione' in sé, presa come qualcosa a sé stante? Se ci fossero dei fratelli, ci sarebbe anche una fratellanza. Ma se di fratelli non ce ne sono, non c'è fraternità che si possa conquistare con qualche 'istituzione'. Che senso ha poi mettere in piedi un' 'istituzione' con sopra la scritta 'Liberté, Égalité, Fraternité'? *Non ricaverete nulla di nulla da una siffatta istituzione*, tanto che si potrebbe benissimo – anzi non se ne può fare a meno – aggiungere, a quelle tre parole, una quarta, e dire 'ou la mort': 'Fraternité ou la mort',[2] sicché i fratelli mozzeranno il capo ai fratelli per introdurre la fratellanza in forza di una 'civica istituzione' ...».

«Signor Gradovskij ... Lei cerca la salvazione nei fatti esteriori. Lei dice: mettiamo che in Russia a ogni piè sospinto si incontrino soltanto dei minchioni e delle canaglie; bene, basta trapiantare in Russia qualche 'istituzione' europea, e tutto sarebbe sistemato. La trasposizione meccanica di forme europee (*forme che là forse già domani crolleranno*), estranee al nostro popolo e non adeguate alla sua natura, è, lo sanno tutti, il pensiero dominante dei russi filo-occidentali ... "Per ora" essi dicono "qui non riusciamo nemmeno a raccapezzarci in un intrico di questioni e di contraddizioni che l'Europa ha risolte e superate da un pezzo". Ma come fa Lei a dire che l'Europa le ha già "superate"? Chi Le ha dato a bere queste cose?». E qui Dostoevskij diviene profeta, annunciatore di quel giudizio che vede ormai imminente: si inganna in qualche dettaglio, descrivendone l'avvento, ma nella sostanza si conferma un autentico veggente.

«Questa Europa» annuncia (nel 1880!) «è giunta ormai alla vigilia del suo crollo, che sarà un crollo terribile e gene-

1. S. George, *Der Krieg* (1917), in *Das Neue Reich* (1928), *Werke*, ed. cit., vol. I, p. 414.

2. Già in F.M. Dostoevskij, *I demoni*, parte III, cap. VI; cfr. anche trad. it. cit., p. 699.

rale, senza eccezioni. Questo gran formicaio ... dove il principio morale è scosso fino alle fondamenta, e che ha perso ogni valore assoluto e collettivo, è ormai, lo sostengo, già tutto minato alla base. Il quarto stato incomincia ad alzare la testa, già batte alla porta e pretende di entrare, e, se non gli si apre, la sfonderà. Non vuol saperne dei vecchi ideali, ripudia ogni legge finora valida. Non fa compromessi né concessioni. *Concessioni spicciole son buone solo ad attizzare il fuoco,* e il quarto stato vuole avere tutto. Accadrà qualcosa che finora nessuno ha ritenuto possibile. Tutti questi governi a sistema parlamentare, tutte le teorie sociali attualmente dominanti, tutte le ricchezze accumulate, tutte le banche, le scienze e gli ebrei, tutto verrà distrutto in un momento – eccetto gli ebrei, naturalmente, che nemmeno allora perderanno la testa e torneranno a galla, per cui finiranno col trarre guadagno anche dallo sconquasso. Tutto questo è 'ormai vicino alla porta di casa'. Lei ride? Beati coloro che ridono! Iddio Le conceda lunga vita acciocché Ella possa vedere tutto coi Suoi occhi ... Tremendi sono i segni premonitori. L'avvio, già potrebbe darlo da sola la posizione politica degli Stati europei, che è da tempi immemorabili contro natura ... Questo carattere contro natura, questa 'insolubilità' dei problemi politici (noti del resto a tutti) dovranno senza fallo condurre a una guerra immane, definitiva, politica, a una resa dei conti in cui tutti saranno coinvolti e che esploderà ancora in questo secolo, forse addirittura in questo stesso decennio. Che ne pensa Lei: *è in grado quella società di reggere ancora a una lunga guerra politica?* Il proprietario di fabbriche è pavido, fa presto a cedere al panico, l'ebreo è come lui; se la guerra dura a lungo, o anche solo minaccia di durare a lungo, quelli chiudono subito fabbriche e banche, e milioni di proletari licenziati, affamati, finiscono sul lastrico. O si fa qualche illusione sul giudizio degli uomini di Stato, e conta che quelli non la faranno scoppiare, la guerra? Ma quando mai si è fatto affidamento su tale giudizio? O spera per caso nei *Parlamenti*? che non accorderanno i crediti di guerra prevedendone le conseguenze? E quando mai i Parlamenti hanno previsto eventuali conseguenze, quando mai hanno rifiutato i mezzi a un uomo di Stato anche solo un poco energico o almeno insistente? La guerra, dunque, mette i proletari sul lastrico. Lei crede che staranno un'altra volta ad aspettare e a patire la fame con la pazienza del buon tempo antico, ora, dopo le vittorie del socialismo politico, dopo l'Internazionale, i congressi socia-

listi e la Comune di Parigi? Nossignore, questa volta sarà diverso: i proletari si butteranno sull'Europa e distruggeranno per sempre tutto quel che c'è di vecchio. Le onde si romperanno soltanto sulle nostre rive russe, e allora si vedrà chiaramente in quale misura il nostro organismo nazionale si distingue da quelli europei ... I quali, dice Lei, avrebbero già risolto da un pezzo i problemi di casa loro? Dopo venti costituzioni nel giro di meno di un secolo e poco meno di dieci rivoluzioni? ...».

La catastrofe europea, l'immane guerra e resa di conti politica in cui tutti sono stati coinvolti, è venuta circa due decenni più tardi di quanto aveva previsto Dostoevskij. Gli uomini di Stato non l'hanno impedita, e i Parlamenti hanno concesso i mezzi per farla. I padroni delle fabbriche e gli ebrei invece non hanno ceduto e la guerra non ha messo il proletario sul lastrico, ma anzi gli ha procurato un guadagno da venti a cinquanta marchi al giorno. Per una via non immaginata da Dostoevskij si è visto che l'organismo nazionale russo è di tipo diverso da quelli dell'Europa, perché la rivoluzione è scoppiata in Russia e non ancora in Occidente; il professor Gradovskij con le sue «istituzioni» è andato al governo nella persona del signor Miljukov; al presidente borghese è succeduto un dittatore geniale che gioca di politica contro un consiglio di operai e di soldati, il quale, a sua volta, si intende più di Tolstoj che di Dostoevskij... «Dostoevskij *in* Russia è *dimenticato*». Ma il problema da lui posto, se cioè la società europea sia in grado di reggere ancora a una lunga guerra politica, ha avuto finora soltanto un'ambigua risposta.

Sta per finire l'ottobre del 1917. Gorizia è tornata in nostre mani, divisioni austro-tedesche hanno sfondato i passi alpini dilagando nella pianura veneta. Quel che è successo in Russia e in Romania può ripetersi anche in Italia. E si ripeterà: qualcuno, per caso, *non* sapeva che quel paese, andando al serio, non sarebbe stato all'altezza di questa guerra? Che balsamo, le notizie di questi giorni! Che senso di liberazione, di riscatto, di conforto produce la 'forza', l'azione limpida e maestosa delle armi, dopo tanta caligine e desolazione, accidiosa, oppressiva, della politica interna, dell'anarchia spirituale della Germania, dopo quel civettare tanto nocivo a lei stessa con una capitolazione alla 'Democrazia', dopo quei suoi conati 'politici' di adeguamento, di 'intesa', condiscendendo, nelle note diplomatiche, al linguaggio di Wilson!... Si può ancora una volta trarre un respiro di gioia.

La sconfitta dell'Italia sarebbe la sconfitta di Mazzini e di D'Annunzio, cioè dell'incendiario retore demo-repubblicano e del pagliaccio politico-estetistico, l'uno e l'altro da me odiati con tutto il cuore.

Tuttavia io non credo più, se mai l'ho creduto, che i problemi, gli insolubili problemi politici d'Europa, possano essere risolti a colpi di forza. La Germania ha vinto troppo spesso per credere ancora nelle vittorie. La guerra sfugge a ogni previsione, la 'pace' è più lontana che mai. Ogni giorno infatti diventa sempre meno verosimile che gli attuali governi, 'democratici' e 'assolutistici', possano far la pace; la faranno i rappresentanti dei popoli rivoluzionari, quando i tempi saranno maturi. I proletari non avranno nemmeno bisogno di «buttarsi sull'Europa» per conquistare il potere: sarà lo stesso potere a cadere loro in braccio. La tirannia socialista, incominciata prima della guerra e rafforzatasi con la guerra, diventerà dopo la guerra schiacciante e senza limiti; ogni istinto di opposizione, ogni cruccio satirico dovranno affilare le armi contro quel nemico, quello e nessun altro... In ogni caso saranno giorni grassi per il radicalismo rivoluzionario. L'ondata dell'ebbrezza turgida di speranza politica, scatenata, come si è detto, da questa guerra, si gonfierà a dismisura, il delirante entusiasmo degli ultimi anni del Settecento verrà addirittura superato nell'impeto dalla 'nuova fede' di oggi. *Verso l'aurora* è il titolo che un poeta di sostenuto piglio letterario, Walter Hasenclever,[1] ha dato a un suo frammento lirico-drammatico, pubblicato di fresco in un foglio volante dei giovanissimi. Eccone qualche verso:

I palazzi vacillano. *Il potere è alla fine.*
Chi fu grande precipita nel baratro
Le cui porte si chiudono rombando.
Chi aveva tutto, ha tutto perduto;
Lo schiavo con le mani sudate
È più ricco di lui.
Seguitemi! Io voglio guidarvi.
Il vento sale dalle macerie.
Sorge il mondo nuovo.[2]

1. Walter Hasenclever (1890-1940), poeta lirico e drammatico, espressionista, anche saggista e romanziere. Opere principali intorno agli anni di guerra: le raccolte di poesie *Der Jüngling* (1913), *Tod und Auferstehung* (1917), i drammi *Der Sohn* (1914), *Antigone* (1917).

2. W. Hasenclever, *Dem Aufgang zu*, pubblicato nella rivista viennese, curata da Oskar Maurus Fontana e Alfons Wallis, «Das Flugblatt», fascicolo n. 2 (estate 1917), p. 2.

Gli uomini che sigleranno la pace saranno uomini che 'credono'. Crederanno di essere stati loro a trovare, o di essere sul punto di trovare, la formula per l'organizzazione sociale del genere umano, la formula valida per il formicaio umano, per l'alveare umano, la formula senza difetti e buona per rendere a tutti giustizia, quella che vanno cercando da millenni. Liberté, Égalité, Fraternité ou la mort – e i fratelli mozzerrano il capo ai fratelli per introdurre la fratellanza in forza di «civiche istituzioni». Il regno di Dio comparirà sulla terra, e con quello la Giustizia, la Pace perpetua e la Felicità nella figura radiosa della république démocratique, sociale et universelle. A questo punto il corso degli eventi avrà una svolta che risponderà poco alle grandi aspettative; gli idoli per breve tempo innalzati non rovineranno soltanto per motivi esterni, bensì in conseguenza della loro bancarotta interna che hanno sempre covata in se stessi. Profondamente delusi nella fede già gonfia di tante speranze, gli uomini si butteranno nelle braccia di un nuovo dolore cosmico, di un nuovo 'byronismo'. Sarcasmo, amarezza, disperazione diverranno gli umori dominanti su tutta la terra. E allora, per dirlo ancora una volta: qualcuno che non è un demone maligno né un ghignante nemico degli uomini, qualcuno che può dire di se stesso di essere rimasto capace di accendersi per quanto è audace e bello per la sua solitudine, qualcuno che nell'ammirazione, nella fede, nell'abbandono vede quasi la vita stessa, e che, per trovare l'amore verso ogni creatura, la simpatia concorde, non ha bisogno di inseguirli né per i sentieri dell'estetismo né per quelli della politica – un uomo siffatto dovrebbe dunque non dirlo se egli guarda a questa molto verosimile e poco evitabile svolta degli eventi con anticipata soddisfazione? Mi si lasci confessare che io sono uno di quelli: giacché io odio la politica e la fede nella politica, perché essa rende l'uomo borioso, dottrinario, testardo e disumano. Io non ci credo alla formula valida per il formicaio umano, per l'alveare umano, io non ci credo nella république démocratique, sociale et universelle, non credo che l'umanità sia destinata alla 'felicità' e non credo nemmeno che anche soltanto la *desideri*; io non ho fede nella 'fede', bensì semmai nella disperazione, perché è lei che apre la via alla salvazione, ho fede nell'umiltà e nel lavoro, nel lavoro di ognuno su se stesso, la cui forma più alta, più morale, più severa e serena a me sembra essere l'arte. [E credo anche questo, che un risoluto amatore politico del genere umano, il quale pretende che l'arte

sia politica e, come uomo del momento, chiama me scellerato e parassita solo perché io mi oppongo, credo che un uomo simile commetta un delitto sull'anima di un altro uomo, un delitto che gli spenge in gola tutto il suo vaniloquio amoroso, glielo sbugiarda e annienta per sempre].

Dostoevskij, ho sentito dire, in Russia è dimenticato. Sembra proprio così. Per quanto riguarda la Germania, si può osservare che ci sono dei giovani poeti i quali ancora oggi sono legati a questo grande maestro dell'anima quanto difficilmente potrebbero esserlo ad altri, ma che tutti quelli che hanno in corpo la letteratura, il radicalismo e la politica giurano piuttosto su Tolstoj – non su Tolstoj come artista: come tale egli sembra superato ai loro occhi, e la psicologia grottesco-apocalittica di Dostoevskij è decisamente più vicina al loro 'espressionismo' che non la plasticità di Tolstoj; tengono piuttosto per il Tolstoj vecchio, il Tolstoj non più artista, per il profeta sociale, l'utopista cristiano-anarchico, pacifista, antimilitarista e nemico dello Stato. E ne hanno pieno diritto, perché al contrario di Dostoevskij, che *non* era tale, questo Tolstoj è di fatto un politico – insisto su questo punto perché a me preme elaborare con la massima chiarezza il concetto del politico e del suo contrario.

Io dico: Dostoevskij, per quanto care gli fossero la potenza e la missione politica della Russia e anche se, o meglio, *siccome* egli fustigava le tresche rivoluzionarie, non era un politico. Tale invece era Tolstoj, che non aveva affatto a cuore la potenza e la missione politica della Russia, era un antinazionalista e pacifista e avrebbe letto, o avrà letto, con supremo disgusto il saggio di Dostoevskij a favore della guerra. Perché? Perché il cristianesimo si è in lui completamente socializzato, perché la vita sociale è assurta in lui a religione. «La religione di Tolstoj,» dice Emil Hammacher «per il grosso dei suoi problemi ricade solo nella sfera sociale».[1] Questo vuol dire che essa serviva a incrementare il benessere sociale, che il suo resultato ideale era la 'felicità'. Ma con questo, Tolstoj è un democratico, è un politico. Tolstoj è *emancipazione illuminata*, cioè un moralista del beato vivere, un filosofo del benessere. Tolstoj è – mi si passi il termine, non ce n'è oggi uno più indicativo – l'*Entente*; è, senza essere un 'filo-occidentale', il rappresentante della democrazia russa; l'odierna alleanza fra Oriente e Occidente trova in lui la sua giustificazione – che invece *non* ha in Dostoevskij.

1. E. Hammacher, *Hauptfragen der modernen Kultur*, cit., p. 244.

Cinque giorni prima dell'ultimo della sua vita, Dostoevskij ebbe a leggere alcune lettere di Tolstoj, dove questi aveva sviluppato le proprie idee in quella maniera spesso confusa, commovente e faticosa che noi conosciamo. Dostoevskij si prese la testa fra le mani ed esclamò sgomento: «Questo no! Questo poi no!». Non manifestò, si racconta,[1] la minima simpatia per nessuna di quelle idee di Tolstoj, raccolse comunque tutto quello che stava sul suo tavolo, originali e copie delle lettere, e lo portò con sé. Si proponeva di combattere le tesi esposte da Tolstoj; invece morì, e la Russia seppellì un patriota e conservatore, un «combattente politico», tale però solo in quanto aveva fustigato le «tresche rivoluzionarie», solo perché si diventa politici combattendo la politica.

Alla stessa epoca Tolstoj era in corrispondenza con un *pastore americano* che lo chiamava «My dear brother». Questo fu, se vedo giusto, niente di più e di meno che uno scandalo di portata storica mondiale. E se la cosa arrivò a tal punto, è colpa di Tolstoj, colpa della sua degenerazione da grande poeta slavo a profeta di un democratico benessere universale. Il suo successo nel mondo anglosassone fu straordinario, e questo basta a qualificare il suo livello. Chi capirebbe in America qualcosa di Dostoevskij? Era riservato a un disinvolto danese, Johannes V. Jensen, il compito di realizzare una sensazionale sintesi tra Dostoevskij e America.[2] Tuttavia il destino di essere apostrofato da un reverendo con un «My dear brother» è stato risparmiato all'autore dei *Karamazov*.

Dostoevskij ebbe a scrivere a una madre: «Insegni a Suo figlio la fede in Dio, la fede severa, ligia alla tradizione. Altrimenti Lei non potrà fare di Suo figlio una creatura buona, sibbene, nel migliore dei casi, una creatura *che sopporta*, e nel peggiore un individuo *grasso* e indifferente, il che sarebbe il colmo».[3] Io non posso dire di aver fede in Dio: mi ci vorreb-

1. L'episodio è raccontato da A.A. Tolstaja nelle sue memorie; cfr. anche trad. ted. cit., *Erinnerungen an Leo N. Tolstoi*, p. 29. Le lettere in questione erano state consegnate a Dostoevskij dalla stessa Tolstaja a cui erano indirizzate, come si vede dalla lettera di lei del 17 gennaio 1881 a Tolstoj (cfr. *Perepiska L.N. Tolstogo s gr. A.A. Tolstoj (1857-1903)*, 1911; cfr. anche la traduzione italiana Lev Tolstoj, *Carteggio confidenziale con Aleksandra Andrejevna Tolstaja*, a cura di Olga Resnevic Signorelli, Einaudi, Torino, 1943, 2ª ediz. 1944, p. 179).

2. Allusione al romanzo di Jensen, *Madame D'Ora* (1904).

3. Lettera di F.M. Dostoevskij a ignoto del 27 marzo 1878, in *Polnoe sobra-*

be molto tempo, penso, per arrivare a dirlo, ammesso che avessi fede. *Grasso*, però, il dubbio non mi ha reso mai; inclino anzi a credere che sia la fede (non il dubbio) a far ingrassare la gente; e potrebbe essere più coraggioso, più morale e leale vivere una vita vigile e dignitosa in un mondo ateo, anziché sottrarsi allo sguardo vuoto e profondo della Sfinge grazie a una fede cieca com'è quella nella democrazia. Già ho chiamato questo tentativo il «tradimento della croce»:[1] e divenga pur grasso e beato a piacimento colui che lo commette! Io intanto so due cose: primo, che mi riuscirebbe più facile credere in Dio che nell' 'umanità'; secondo, che l'umanità avrebbe più bisogno di credere in Dio che nella Democrazia. Lasciamo infatti da parte la questione se il singolo individuo possa essere buono senza Dio; certissimamente certo resta però che la massa degli uomini non troverà mai la minima ragione di essere buona senza la fede in Dio, senza la religione.

La religione! Ho sentito il civil-letterato parlare di religione! Era morto un poeta, una creatura che, pur con tutta la malizia scintillante del suo spirito, era di un'ingenuità senza fine, esposto a sofferenze d'inferno; si raccontava che le sue ultime ore erano state dense di tormenti religiosi (mai del resto estranei alla sua vita), che fino al momento supremo aveva lottato con Dio, per Dio, e che, forse, si era poi spento nella fede in Lui. Come riuscì il civil-letterato a scagionarlo? Come se la cavò? «*Quell'obbligo verso lo spirito che noi chiamiamo religione*», disse davanti alla sua tomba, era stato naturalmente sempre presente alla coscienza del caro estinto![2] Ma sappiamo benissimo che cosa intende il civil-letterato per 'spirito': intende la letteratura, intende la politica, che poi fanno tutt'uno, ovverossia la democrazia. E questo, lo chiama religione! Quando sentii quelle cose, quando sentii nelle mie orecchie tutta l'untuosità da falsario di concetti che si atteggiava a predicatore domenicale di una 'libera' religio-

nie sočinenij (Raccolta completa delle opere), «Nauka», Leningrad, 1972 sgg., vol. XXX, tomo I, 1988, p. 17.

1. Si veda sopra, p. 430.

2. Cfr. H. Mann («Die hohe Verpflichtung zum Geist, die man Religion nennt») nella sua orazione funebre per Frank Wedekind, tenuta il 12 marzo 1918, pubblicata la prima volta, senza titolo, in *Heinrich Mann 1871-1950. Werk und Leben in Dokumenten und Bildern*, a cura di Sigrid Anger con la collaborazione di Rosemarie Eggert e Gerda Weißenfels, Aufbau-Verlag, Berlin, 1971, p. 176.

ne, e mi vidi costretto ad assistere a questo tentativo di accaparrare alla politica un'anima che nel travaglio supremo anelava alla propria salvazione, allora mi rimisi in testa il cilindro e tornai a casa.

No, la religione non è l'obbligo verso lo spirito del civil-letterato. La fede in Dio è una fede diversa da quella nel progresso. Lo conosciamo, il resultato concreto di questa fede dei 'libero-credenti': nel migliore dei casi è la 'felicità', la felicità positivistica configurata nel falansterio di Fourier.[1] Se ne conoscono però anche i resultati più *personali*, io almeno li conosco bene. Sono la pretesca arroganza di essere qualcosa di meglio in grazia della fede, la bigotteria presuntuosa del missionario e del fariseo che sempre si accompagnano alla pervicace aggressività contro quei disgraziati che non hanno 'fede'. Tutto questo è l' 'umanità' intesa secondo un principio razionale moralmente rigido, rigidamente morale. Questo in fondo non è mai davvero sociale, non è gentile di quella umana gentilezza individuale che suscita il bene e fa sì che ognuno a lei mostri la parte più nobile e buona di se stesso. È l'atteggiamento di chi ignora la tolleranza, è duro, scostante, dottrinario fino alla ghigliottina, privo di umorismo, in verità senza ombra di amore a onta di tutto il suo sbraitare amoroso, senza musica, senza duttilità, è zelo e oratoria – una cosa disgustosa.

Disgustoso è il politico, sia che dica 'fede' o dica 'libertà'. Ma quando io dico: religione e non politica, non mi vanto di possedere la religione. Me ne guardo bene; no, non possiedo alcuna religione. Se però col termine *religiosità* è lecito intendere quella libertà che è una via, non una mèta raggiunta; che significa apertura, duttilità, disposizione verso la vita, umiltà, e anche cercare e tentare, dubitare e sbandare; che significa una via, ripeto, verso Dio o, se volete, magari verso il demonio – purché, per amor di Dio, non sia l'incallita sicumera, l'ipocrisia del gran proprietario della fede –, bene, può anche darsi che io arrivi a dire che un po' di siffatta libertà e religiosità mi appartiene.

Voglio mettere come chiusa di questo capitolo due detti tedeschi che parlano di religiosità e di libertà. «Vivere» dice

1. Charles Fourier (1772-1837), precursore del socialismo, progettò il sistema delle piccole comunità socialiste autonome (falansteri, familisteri) che ebbe poi un notevole influsso sui vari movimenti cooperativi e comunitari.

Lutero «non è essere devoti, ma diventar devoti, non un esser sani ma un diventare sani, non un essere ma un divenire».[1] E dice Lessing: «Non col possesso, ma con la ricerca della verità aumentano le forze dell'uomo, e solo in questo consiste la sua sempre crescente perfezione».[2]

1. M. Luther, *Grund und Ursach aller Artikel D. Martin Luthers, so durch römische Bulle unrechtlich verdammt sind* (1521), in *Werke*, ed. cit., vol. VII, 1897, p. 336.

2. Gotthold Ephraim Lessing, *Eine Duplik* (1778), in *Sämtliche Schriften*, a cura di Karl Lachmann, 3ª ediz. riveduta e ampliata a cura di Franz Muncker, 23 voll., G.J. Göschen'sche Verlagshandlung, Stuttgart (poi Leipzig), 1886 sgg., vol. XIII, 1897, p. 24.

È strano: mi aggiro fra i libri della mia piccola raccolta, che è cresciuta col tempo, ne sfoglio qualcuno, incontro qua e là certi passi che, secondo una buona abitudine, leggendo, mi ero segnati col lapis, e mi accorgo che sono tutti passi di *carattere morale*, passi cioè in cui non si tratta affatto di 'bellezza', bensì di cose della morale e dell'anima. C'è segnato ogni volta l'anno in cui avevo preso confidenza col libro; certe sottolineature vanno molto indietro nel tempo. Ero giovane allora, leggevo, mi entusiasmavo, ammirando, amando, imparando. Ma il valore estetico, per quanto lo amassi e cercassi di trarne profitto, si faceva cogliere da sé, a quanto pare; non là dove si dispiegava nella sua magnificenza si metteva in azione il mio lapis. Quel che cercavo, quello che mi importava, quello su cui insistevo, era il fatto etico, la morale. Guardavo all'arte modulata sulla morale, legata alla morale, la sentivo come la *mia* sfera, a me congeniale e familiare da sempre.

Quando apparve il mio romanzo-cronaca della decadenza di una famiglia, passò un anno prima che fosse notato. Poi ebbi buona messe di lodi e di onori. Ma fra tutte le recensioni ce ne fu una che mi diede la maggior soddisfazione: non per le lodi, ma per il suo modo di caratterizzare, cioè confrontando il mio libro con un romanzo italiano, tradotto proprio allora, di D'Annunzio, e contrapponendo il moralismo pessimistico della mia storia all'opulento estetismo del-

l'autore latino.[1] Misi in tasca il ritaglio con *quella* recensione e lo mostrai in giro volentieri. Diceva giusto. Così ero io e così volevo essere. Così volevo anche essere *visto*. C'era in quella mia volontà uno spirito di opposizione, l'opposizione a una visione del mondo e a un esercizio dell'arte che a me parevano estranei, ostili, senza coscienza, o, per dirlo con una parola più decorativa, *scellerati*. «Avete scatenato delle orge in onore delle sfavillanti parvenze del mondo e l'avete chiamato arte...»[2] Questa era un'espressione di tale opposizione e, se pur stilizzata ed esagerata in chiave di anatema fratesco, conteneva un preciso riferimento personale...

È strano: ora la mia opposizione sembra aver cambiato fronte. In tutte queste pagine sembra che io mi opponga proprio alla morale, e resulta evidente che io sto difendendo l'arte da quella. «Scellerato», poi: questa parola tremenda viene scagliata, non dico contro di me, che sarebbe una triste pretesa, ma contro un modo di pensare e di negare che io approvo e sostengo. Ma si sono veramente invertite le parti? No, al massimo i nomi! E non per mia volontà, bensì per un puro capriccio del mio contraddittore e antagonista. La tesi del presente capitolo è che in verità tutto si trova e resta come prima; che nell'intimo dei nostri caratteri noi siamo rimasti fedeli a noi stessi, tanto io che lui; che il fronte della mia opposizione *non* è cambiato, solo che quello a cui vanno i miei colpi, oggi ha cambiato nome, si chiama 'morale', si chiama 'politica', e ora mi oltraggia chiamandomi esteta e parassita scellerato.[3]

«Scellerato»: fu Schopenhauer a dare vita per noi a questa parola, conferendole un valore tutto negativo, di durissima condanna morale, come attributo infamante per ogni ottimismo, che l'annunciatore della grande svolta della volontà interpretò come insensibilità che non conosce redenzione di fronte all'immane dolore del mondo.[4] Ritrovammo

1. Mann allude alla recensione cumulativa di Leopold Schönhoff, *Morituri*, pubblicata l'11 gennaio 1902 su «Der Tag» di Berlino, che esaminava, insieme ai suoi *Buddenbrooks*, i romanzi *Hertha Juncker*, del danese Sven Lange (trad. ted. di Mathilde Mann, A. Langen, München, 1901), e *Die Jungfrauen vom Felsen* (*Le vergini delle rocce*), di Gabriele d'Annunzio (senza indicazione del traduttore, S. Fischer, Berlin, 1902).

2. È una battuta di Fra Girolamo nella scena finale di *Fiorenza* (in *GW*, vol. VIII, p. 1060).

3. Si veda sopra, p. 205 e nota 1 («scellerato»), e p. 209 e nota 2 («parassita»).

4. Si veda sopra, p. 494 e nota 1.

la stessa parola in Nietzsche, ma quanto mutata nel senso e nel tono! «Scellerato» o anche «spregiudicato», «*pregiudizievolmente* spregiudicato»: qui non c'era più giudizio morale, la parola era «senza tracce di moralina»,[1] sentita quanto mai positiva, con piena adesione, e addirittura esaltante; «scellerato» era parola dionisiaca, lode, inno delirante e quasi femmineo alla vita, vita forte, alta, possente, innocente e vittoriosa, prepotente, ma soprattutto vita *bella*, la vita alla Cesare Borgia, come quel debole, per sempre tagliato fuori da una tale vita, la vagheggiava con nostalgia febbrile e sentimentale...[2] Oh sì, soprattutto *bella*, come la bellezza stessa, era sentita qui la 'vita' nella sua brutalità amorale, turgida di linfe maschili, e come tale celebrata, adulata, corteggiata; era una vita spiegata in chiave estetistica, una bellezza contemplata estetisticamente; e «scellerato» divenne la parola prediletta e sbandierata da tutto l'estetismo di ascendenza nietzscheana.

Questo è il momento per me di fare il punto dichiarando che con quell'estetismo, il quale senza dubbio risale al vitalismo romantico di Nietzsche e si trovava nel suo rigoglio quando ero alle mie prime armi, io mai – a vent'anni non più che a quaranta – ho avuto minimamente a che fare, pur senza voler dire con questo che non mi abbia 'dato da fare'. Era tutto un abbandonarsi, con convinzione e sufficiente scelleratezza, al gioco dei sensi, un estasiarsi per soffitti rinascimentali pesantemente dorati e femmine formose, le orecchie rintronate di «vita forte e bella» e di frasi sul tipo di «Soltanto uomini di istinti forti e brutali possono creare grandi opere!». Invece io sapevo bene che opere come il

1. La parola «moralinfrei» ricorre più volte in Nietzsche, per esempio in *Der Antichrist*, 2 e 6 (in *WS*, vol. II, pp. 1166 e 1167), e in *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre* (in *WS*, vol. III, p. 739).

2. Per la verità, Nietzsche usa l'aggettivo «ruchlos» («scellerato») – anche nella forma sostantivata «die Ruchlosen» – già nel 1873 (in *Unzeitgemäße Betrachtungen I*) e ancora nel 1888 (in *Der Fall Wagner*) proprio nel comune «senso» o «tono» negativo (cfr., per esempio, in *WS*, vol. I, pp. 166, 197, 229, vol. II, p. 911, ecc.; in *KGW*, vol. IV, tomo I, p. 121, vol. VII, tomo II, p. 84, ecc.); non si è rintracciato nessun esempio a sostegno delle affermazioni di Mann. Diverso invece è il discorso per «unbedenklich» e derivati («spregiudicato», «spregiudicatezza», ecc.): si vedano già solo i due passi di Nietzsche citati da Mann qui sopra a p. 508. L'abbinamento di «bedenklich» («pregiudizievole») e «unbedenklich» si trova in tutta l'opera nietzscheana una volta sola e in un contesto particolare: in un frammento dell'inverno 1876-1877 si legge che «in sentenze si possono enunciare spregiudicatamente cose pregiudizievoli» (in *KGW*, vol. IV, tomo II, p. 370).

Giudizio universale che avevo visto a Roma, e il romanzo *Anna Karenina* da cui attingevo forza lavorando a *I Buddenbrook*, erano state create da tempre di una moralità altissima, disposte a soffrire e scrupolosamente cristiane. «Tu insisti troppo sulla critica della realtà,» sentivo dire da chi mi stava molto vicino «ma anche tu finirai per giungere all'arte». All'arte? Ma proprio questa critica della realtà, questo moralismo plastico, era quel che io sentivo come arte, spregiando invece il gesto bello, programmaticamente scellerato, a cui cercava di incoraggiarmi allora la virtù di oggi.

Così, in anni che solitamente non rendono troppo abili nell'arte del dispregio, avevo da disprezzare la moda dell'estetizzante nietzscheanismo rinascimentale, che a me sembrava una prosecuzione infantile ed equivoca di Nietzsche. Prendevano Nietzsche in parola, alla lettera. Quello che avevano visto e rivissuto non era lui, bensì la vagheggiata immagine della sua autonegazione, da essi meccanicamente coltivata. Credevano ingenuamente a quel titolo di «immoralista» che lui si era dato;[1] non vedevano che questo rampollo di pastori protestanti era stato il più sensibile moralista che mai fosse vissuto, un ossesso della morale, il fratello di Pascal. Ma che sapevano mai vedere costoro! Non hanno tralasciato nemmeno uno dei malintesi a cui la natura di lui offriva il fianco. Per l'elemento dell'*ironia* romantica insito nel suo eros, non hanno avuto il minimo orecchio. Dalla sua filosofia non hanno saputo trarre stimolo se non per badiali festeggiamenti in onore della bellezza, per romanzi intrisi di una fantasia afrodisiaco-liceale,[2] per cataloghi del vizio dove non era omessa nemmeno una voce.

Per quanto errato possa essere presentare Nietzsche come padre dell'estetismo europeo, rimane sempre sicuro che fra le correnti spirituali da lui scaturite ce n'è una puramente estetistica, per cui si poteva davvero attingere da Nietzsche un'educazione da esteta. Era quell'estetismo che, ingordo di 'valori plastici', ma per natura tutt'altro che ingenuo, anzi quanto mai analitico, riusciva a dare a se stesso il più calzante epiteto di scherno, battezzandosi «rinascimento isterico».[3] Questa propensione all'autocritica riconciliava gli a-

1. «Ich bin der erste Immoralist» (F. Nietzsche, *Ecce homo*, in più punti, *WS*, vol. II, pp. 1115, 1123, 1153, e altrove).

2. Allusione alla trilogia di Heinrich Mann, *Die Göttinnen oder Die drei Romane der Herzogin von Assy* (1903).

3. L'espressione è tratta dalla predetta trilogia di Heinrich Mann e precisamente dal secondo romanzo, *Minerva*, cap. IV (cfr. *Die Göttinnen oder Die drei Romane der Herzogin von Assy*, Claassen, Hamburg, 1969, p. 343).

nimi. Se quanto è insofferente alla realtà della vita riconosce da sé di esserlo, viva pure e si sviluppi con tutti i colori possibili; non recherà comunque danno: riconoscersi per quello che si è impedisce in fondo di essere aggressivi. La cosa sarebbe ben diversa se si prendesse sul serio e diventasse sfacciato, se tentasse di spacciarsi per la verità, la vita, l'arte stessa e addirittura per la virtù in persona e di coprire di infamia qualunque opposizione! Questo, il «rinascimento isterico» non lo ha fatto. Sapeva bene e non scordava di essere in fondo senza vita e senza amore, di essere un'impotenza – molto dotata e ricchissima di gesti – di vivere e di amare; nel suo soffrire per questo consisteva la sua dignità spirituale, una certa qual tragica dignità che doveva svanire non appena, per un qualche apparente 'sviluppo' e qualche ribattezzamento, svanivano questa consapevolezza e sfiducia di sé...

Ripeto che nel mio intimo non ho mai avuto nulla a che fare con l'estetismo rinascimentale di certi 'nietzscheani'. Ma quel che me ne ha tenuto lontano è stato, lo capii molto presto, quanto c'era in me di essenzialmente tedesco; la 'bellezza', come la intendevano quei dionisiaci sbracciandosi a esaltarla, mi è sempre apparsa una faccenda per gente latina e romanizzante, un 'pezzo di sud' di qualità piuttosto sospetta e spregevole; e se nutrivo un'ammirazione sconfinata per Nietzsche prosatore e psicologo in tutte le stagioni della sua vita, il Nietzsche tuttavia per me più valido e destinato, per la mia natura, a incidere più a fondo sulla mia formazione, fu quello che era e che sempre è rimasto vicinissimo a Wagner e a Schopenhauer, quello che di tutta l'arte figurativa aveva scelto e onorato di amore costante *un* quadro: *Il cavaliere, la morte e il diavolo* di Dürer; quello che, scrivendo a Rohde, aveva espresso il suo naturale diletto per tutta l'arte e la filosofia dove si potesse cogliere «l'aura etica, il sentore faustiano, croce, morte e sepolcro»:[1] parole che io subito assunsi a simbolo di un intero mondo, il *mio mondo*,[2] un mondo nordico, moralistico, protestante, quanto dire un mondo *tedesco* e severamente contrapposto all'estetismo della scelleratezza.

Abbiamo ricevuto di recente un bel libro: *L'opera di Conrad Ferdinand Meyer* di Franz Ferdinand Baumgarten, dove l'autore definisce Meyer con una citazione: lo chiama «un

1. Si veda sopra, p. 162 e nota 2.
2. Si veda sopra, p. 162 nota 4.

borghese smarrito e un artista con la coscienza sporca».[1] «I pregiudizi borghesi che aveva nel sangue» aggiunge a modo di chiarimento «gli guastavano la libertà artistica, e le seduzioni del sangue di artista tormentavano la coscienza del borghese».[2] Meyer, dice ancora il critico, deve averlo saputo che apparteneva all'umanità coronata di spine, come il suo 'santo'; aveva *rifiutato la passionalità, la brutalità, la mancanza di coscienza,* come il Pescara, come Angela Borgia.[3] Sono osservazioni giustissime. Il singolare fascino che emana dall'opera dello svizzero non è stato mai sentito e definito con tanta finezza; è un fascino basato su una mescolanza particolarissima e personale di 'borghesità' e di estro artistico, sulla compenetrazione di un mondo di affascinante scelleratezza con lo spirito protestante. Conrad Ferdinand Meyer aveva poca somiglianza con quegli esteti rinascimentali che intorno al 1900 erano passati attraverso Nietzsche sussumendone meccanicamente l'anticristianesimo teorico. Non fu mai capace di commettere il «tradimento della croce»; «giacché, malgrado tutti i miei sforzi di sfuggire al cristianesimo,» dice in una lettera «o almeno alle sue estreme conseguenze, mi ci sento ricondurre da qualcosa che è più forte di me, ogni anno di più».[4] Era cristiano proprio in quanto non confondeva se stesso con quello che desiderava rappresentare, cioè la vita scelleratamente bella, e si serbò fedele al dolore e alla coscienza. Il cristianesimo, la borghesità, il germanesimo costituiscono, nonostante tutte le sue inclinazioni verso i valori artistici del mondo latino, se non le componenti, almeno le qualità di fondo della sua natura artistica, e hanno come impronta comune il rigore della coscienza, che è il contrario della passionalità. «Un problema di coscienza», «Si tratta in sostanza di una questione di coscienza»: egli usava volentieri di queste espressioni quando raccontava per lettera del suo lavoro. Uomini come lui non

1. F.F. Baumgarten, *Das Werk Conrad Ferdinand Meyers,* Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1917, p. 54. Le espressioni usate da Baumgarten come proprie («ein verirrter Bürger» e «ein Künstler mit schlechtem Gewissen») sono in realtà dello stesso Thomas Mann (cfr. *Tonio Kröger,* capp. IV e IX, in *GW,* vol. VIII, pp. 305 e 337).

2. F.F. Baumgarten, *Das Werk Conrad Ferdinand Meyers,* cit., pp. 54-55.

3. Cfr. *ibid.,* p. 57. L'autore allude, col nome dei protagonisti, alle novelle di Meyer *Der Heilige* (1880), *Die Versuchung des Pescara* (1887) e *Angela Borgia* (1891).

4. Lettera di Meyer a Felix Bovet, del 14 gennaio 1888, in *Briefe C.F. Meyers,* a cura di Adolf Frey, 2 voll., H. Haessel, Leipzig, 1908, vol. I, p. 139. Per il «tradimento della croce», si veda sopra, p. 430.

ardono affatto a fuoco vivo per i 'diritti', ma i 'diritti della passione' sono la prima cosa che disprezzano. Tonio Kröger aveva trovato un'espressione discreta e umoristica per indicare questo stato d'animo, questa antipatia, quando disse alla sua amica: «Dio mio, la smetta una buona volta con l'Italia, Lisaveta! L'Italia mi è indifferente fino al disprezzo! È lontano il tempo in cui mi immaginavo che quello fosse il mio paese. Il paese dell'arte, vero? Cielo di velluto turchino, vino ardente, dolce sensualità... Insomma, è roba che non mi va, ci rinuncio. Tanta bellezza[1] mi rende nervoso. Quella gente poi, tremendamente vivace, con quei neri sguardi di animali, non riesco a sopportarla. Questi latini non hanno coscienza negli occhi...».[2] Non era certo un esteta, quel poeta giovinetto dall'indole e dal nome così misti.

Era sempre lui a scrivere a Lisaveta: «Ammiro gli uomini fieri e impassibili che si avventurano sui sentieri della grande, demoniaca bellezza e disprezzano l' 'uomo'; ma non li invidio. Giacché se qualcosa è veramente in grado di fare di un letterato un poeta, è questo mio borghese amore per quanto è umano, vivo e quotidiano. Ogni calore, ogni bontà, ogni riso viene da quello, e quasi mi sembra che sia lo stesso amore di cui sta scritto che uno potrebbe parlare tutte le lingue degli uomini e degli angeli: senza quello sarebbe soltanto come un bronzo che risuona o un cembalo che tintinna».[3] Qui era evidentemente espresso un atteggiamento nei confronti della 'vita' che si distingueva nettamente dal culto dionisiaco della vita, professato da quei giramondo sui sentieri della scellerata bellezza. «*Fieri e impassibili*» li chiamavo; infatti io sapevo, sapevo allora come so oggi, che nel mio pessimismo 'borghese', nella mia negazione della vita «non ancora giunta all'arte», c'era più amore per la vita stessa e per le sue creature che in quella loro teorica esaltazione della vita. L'ironia come amore era un'esperienza di cui non una fibra in quei signori sapeva qualcosa. Quanto al sacrificio altruistico – l'egoista era lui che non lo conosceva. Oggi pretende di averlo trovato; e dove? *Nella politica*, o bontà divina, crede di averlo trovato! E 'scellerata' – la trionfante amoralità di questa parola gli si è di nuovo ribaltata... non in moralità, no, ma in grossolana virtù –, oggi lui chiama scellerata la separazione fra arte e politica!

1. «Bellezza» è in italiano nell'originale.
2. T. Mann, *Tonio Kröger*, cap. v, in *GW*, vol. VIII, pp. 305-306.
3. *Ibid.*, cap. ix, pp. 337-38. Per il riferimento biblico, cfr. *1 Cor*, 13, *1*.

In queste pagine ho in apparenza accettato e fatto mio il contrasto fra arte politica o politicizzata e arte estetistica. Ma era un gioco; infatti, seriamente parlando, su questo contrasto io so qualcosa di più. So che esso è poggiato su un'autosuggestione voluta, generosamente voluta e in fondo fin troppo ben riuscita a chi lo ha istituzionalizzato, che è falso, non esiste; so che il non credere nella politica non implica di necessità essere un esteta, ma che un social-moralista 'in servizio attivo' e annunciatore del risoluto amore per gli uomini può essere rimasto benissimo un arci-esteta. E tale è rimasto davvero: è un fatto evidente e può sfuggire soltanto a chi vuole lasciarselo sfuggire, intento com'è a «trovare gli altri peggiori»[1] di se stesso. Avemmo una volta il rinascimento isterico, oggi abbiamo la democrazia isterica. Solo che questa non ha più la gioviale schiettezza e la sfrontatezza da artista di dichiararsi isterica. Si considera seria, di una serietà impettita, di una moralità rigida come un bastone, la virtù in persona, e ha 'rimosso' quello che già da tempo sta scritto su di lei: «Ho conferito alla virtù un fascino nuovo, il sapore di una cosa proibita. Ora la virtù ha contro di sé la nostra probità più squisita, si è insaporata del 'grano di sale' del rimorso di coscienza scientifico; ha il sentore delle cose un poco fuori moda, un po' all'antica, per cui finalmente attrae e rende curiosi gli spiriti raffinati: insomma, ha il sapore del vizio ...» (Nietzsche).[2] Ma che altro è questa attrazione, questa curiosità, che altro è questa *libidine usata sulla virtù* se non, appunto, estetismo?

Quando io ho considerato quel mentito contrasto come un fatto reale, ho tentato di definire in vario modo l'estetismo, come formazione interiore, come giustizia, libertà, fede nell'arte; ma in verità esso può caratterizzarsi in un modo solo, e anche quello l'ho già indicato. L'estetismo, si esprima esso come culto balordo per la vita scelleratamente bella o come retorico e risoluto 'amore per gli uomini', l'estetismo è l'impotenza – molto dotata e ricchissima di gesti – di vivere e di amare. Niente altro. Meglio sarebbe sapere un po' meno sulla natura di questo tanto esaltato 'universale amore per gli uomini'. Non è che erotismo periferico, per cui, dove viene annunciato a gran voce, dove se ne mena vanto, di solito al centro le cose non vanno... È la parola d'ordine, il grido di battaglia di un anti-estetismo il cui atte-

1. Si veda sopra, p. 392 e nota.
2. F. Nietzsche, *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, in *WS*, vol. III, p. 597.

starsi moralistico-reclamistico lo rivela per quello che è: ancora e soltanto estetismo. Io non so se l'antipolitico sia anche un politico; ma che l'anti-esteta, il politico dello spirito, il democratico di belle lettere, è *anche* un esteta, che il suo politicismo è solo una nuova e sensazionale forma di bellezza,[1] di questo ho la certezza più lampante.

Bellezza è anzitutto il suo radicalismo. L'estetismo che si politicizza sarà sempre radicaleggiante, e sempre in nome della bellezza. È un fatto corrente, quello di scambiare il radicalismo per profondità. Non c'è nulla di più sbagliato. Il radicalismo è una bella superficialità, un culto magnanimo dei gesti che arriva addirittura al coreografico, come è provato da una frase del politico dello spirito. «La libertà,» esclamò un giorno «la libertà è la danza bacchica della ragione!».[2] Ora, se questa non è bellezza, non saprei dove la si debba cercare. È una perifrasi poetica del concetto di libertà nihilistico e orgiastico, è politica da danzatori, un Dalcroze[3] demonizzato. Nel *Viaggio in Italia* si trova un'espressione di sprezzante distacco, voglio dire: di disprezzo distaccato per questa orgiastica politica dell'esteta. «Libertà e uguaglianza» dice Goethe «possono essere godute solo nell'estasi del delirio».[4]

Quello che manca in abbondanza all'estetismo politico, al politico della bellezza e delle belle lettere, è forse il senso di responsabilità, la coscienza. Ma di dove li potrebbe derivare, visto che nessuno – nemmeno lo stesso interessato – presuppone sul serio in lui una responsabilità, né valuta le sue esternazioni in base a quella? Ognuno, lui compreso, le apprezza piuttosto, anzi tutto e dopo tutto, dal punto di vista della bellezza, e quanto di convinzione personale può essere implicito in esse resulta valido nella misura in cui si dimostra capace di bellezza. Alla fin fine, santo cielo, egli è un artista, e che valore hanno le convinzioni nel regno dell'arte? In fondo lui *sa bene* che non valgono nulla. Chi mai pretenderebbe di giudicare un grande artista dalle sue convinzioni, oppure un'opera d'arte, anche se fatta di parole, dalle sue eventuali *conseguenze*? Lui *sa bene* che questa domanda si

1. Qui, e nel capoverso seguente, «bellezza» è in italiano nell'originale.

2. H. Mann, *Voltaire-Goethe*, in *EC*, p. 20.

3. Émile Dalcroze (Émile Jaques-Dalcroze, 1865-1950), ideatore della ginnastica ritmica come propedeutica alla musica, insegnata nell'istituto da lui creato nel 1911 a Dresda, dal 1914 a Ginevra.

4. J.W. Goethe, *Italienische Reise, Zweiter Römischer Aufenthalt* («Das Römische Karneval»), in *HA*, vol. XI, p. 515.

pone sempre, e anche lui se la pone in silenzio. Le conseguenze non contano, conta l'effetto: l'artista politico è l'artista *più affamato di effetti* che esista sulla terra, ma nasconde la sua fame col precetto che l'arte deve avere conseguenze, conseguenze politiche.

Le sue chiacchiere morali sul poeta 'responsabile' e su quello 'irresponsabile', per quanto cariche di enfasi, restano chiacchiere alle quali lui stesso, in sereno silenzio, non crede. L'arte non è praticità, la sua magia consiste nel fatto che essa «esautora il contenuto per mezzo della forma».[1] L'arte è irresponsabile: a lei premono il gesto, la bellezza, la passione, e un artista è artista e vuole essere apprezzato come tale, non solo quando lavora di forma, ma anche quando parla:[2] chiunque lo sa, e lui nel silenzio di se stesso meglio di tutti. La sfera dell'arte è qualcosa *dietro a cui ci si ritira* quando in quella della pratica le cose vanno un poco sottosopra; dietro a essa ci si sente sereni e protetti, anzi perfino onorati da chi le mette sottosopra. Il politico della bellezza[3] dice cose della più crassa incoscienza perché sa bene che non gliene può venir danno. Che cosa non si condona al 'temperamento' dell'artista? Nel peggiore dei casi si dice che ha preso una geniale cantonata. E anche quando fa cipiglio di voler essere preso sul serio, tutta la faccenda, per lui personalmente, è seria solo fino a un certo punto. Egli parla per amor della 'passione', della *bella* 'passione', e se la gente lo trova avventato fino alla demenza, fino alla nausea, ecco che torna a rifugiarsi nella sua sfera artistica, la quale non viene toccata da simili accuse, che anzi le donano. Le convinzioni che ha proclamate ieri, oggi possono non essere più sue, tanto poco sue e suo credo, quanto poco è tale l'estetismo alla Flaubert che esse hanno soppiantato. È vero, le ha espresse reclamando la loro validità a gran voce con un tono molto apodittico e presuntuoso, con quelle ha offeso, ferito, angariato e magari ingiuriato e ucciso: e allora? Lui è artista, lui ha il 'diritto della passione', e così il mondo intero, lui compreso, chiude un occhio.

[E se invece questo diritto della passione non esistesse affatto, perché non è in questione un'autentica natura d'ar-

1. Si veda sopra, p. 309.

2. Qui Mann riprende e modifica un verso in cui Goethe esorta l'artista a lavorare di forma e a non parlare: «Bilde, Künstler! Rede nicht!» (J.W. Goethe, *Sprüche*, 126, in *HA*, vol. I, p. 325).

3. «Bellezza» è di nuovo in italiano nell'originale.

tista, di quelle che non abusano mai così sfrenatamente del diritto alla passione e della passione stessa? Se si trattasse invece di una natura d'artista falsa, dimidiata, intellettuale, voluta e artificiosa, e di una passione che non è affatto tale, bensì una focosità, un'incoscienza convulsa e compiaciuta di sé, di un cattivo surrogato? In una parola: se si trattasse di *estetismo*? Non faccio mistero della mia convinzione che le cose stanno proprio così, visto che mi è stato tolto ogni motivo di farne ormai mistero. Esteta, come artista e come politico, si è quando si dichiara solennemente che l'arte debba essere politica e avere conseguenze, ma al tempo stesso si è pronti a ritirarsi, con la propria politica, dietro alla sfera dell'arte in un modo del tutto pratico e personale]. L'artista politicizzato è persona di gusto, non gli piace essere preso per un semplice trombone della morale, non vuole rischiare che gliene venga danno al suo buon nome di artista. Di qui la sua preoccupazione di velare e schermare la morale con illecebre artistiche e psicologiche: mette un po' la virtù sul patologico, ma non troppo, solo quel tanto da concedere che la sua bravura suasoria venga presa sul serio, ma anche tanto da sembrar di concedere che non venga presa sul serio. È addirittura in grado di mimetizzare talmente la sua tendenza democratico-politica da buttare sul comico e sul grottesco l'esponente di quella tendenza – e non per i motivi cari a Turgenev, ma solo per salvare la faccia e per prevenire l'accusa di trombone morale. Anche il fatto che, quando costui dipinge il vizio, il crasso estetismo venga a trovarsi nudo e crudo accanto alla virtù, contribuisce a 'schermare' quest'ultima e a far pace con lei in sede artistica. Se poi qualche ingenuo amatore viene indotto per tali ambagi a un totale fraintendimento, be', una volta che sia stato raggiunto l'effetto, un effetto fortissimo, allora l'insensibilità del politico dell'arte di fronte a siffatti malintesi sulla propria persona è a prova di bomba. In fondo lui è sempre un artista il quale, diavolo, vuole avere il suo successo. E quando la cosa riesce, niente di male se non ci si è accorti di nulla e il prodotto dunque ha avuto effetto non come messaggio politico, bensì, e unicamente, come un sensazionale evento artistico.

Tutto questo è sempre estetismo, ma un estetismo a metà, e vile, che si ritira dietro alla virtù. È anche virtuosità; ma a metà, e vile, che usa l'arte come suo scudo. La vera grandezza è coerente. Il vecchio Tolstoj arrivò a maledire l'arte e a porre *La capanna dello zio Tom* molto più in alto di Beetho-

ven e di Shakespeare. Sarà un fatto strambo, ma rivela carattere. D'altra parte l'estetismo puro, sfrontato, è qualcosa di assolutamente rispettabile. Scrisse Baudelaire nel suo diario: «Il 1848 fu divertente *soltanto* perché a quell'epoca ogni persona si costruiva castelli in aria. Il 1848 fu affascinante *soltanto* per la sua sovrabbondanza di ridicolo. Robespierre è apprezzabile *soltanto* per *aver formulato alcune belle frasi letterarie*».[1] Questi sono discorsi che accetto. L'estetismo puro è capace di effetti intensissimi. La *Salomè* di Oscar Wilde, per esempio, è un'opera immortale per forza e densità; il duro artefatto di questo estetismo schietto e integro ha in sé la verità della vita bella e cattiva.[2] Invece l'estetismo politicizzato e moraleggiante col suo 'caldo ethos', l'estetismo intriso di lacrime filantropico-rivoluzionarie è un miscuglio che ha sì dalla sua la democrazia e i suoi bravi effetti democratici, ma ha contro di sé, e molto vivacemente, il buon gusto.

Il punto di vista culturale non va del tutto trascurato. La morale ha sempre una certa tendenza all'iconoclastia. L'egemonia dei princìpi porta facilmente all'ostilità per la cultura e per l'arte. È nota l'avversione della virtù per la bellezza, la forma, lo splendore e l'eleganza, tutte cose che le appaiono frivole, estetistiche; la sua diffidenza è tanto più viva, e tanto più ruvidi sono gli atteggiamenti che assume di conseguenza, in quanto lei stessa deriva dall'estetismo ed è una rinnegata dell'estetismo. Per timore dell'artistico si incomincia a scrivere a grandi pennellate, a scatti ascetico-puritani, a frasi segmentate – per rendere sensibilmente la virtù. Lo stile si considera salvo purché la sintassi sia francese. Ma quando si impone un talento magistrale, i piccoli lo seguono ossequiosi, e si spalanca la porta a qualsiasi pasticcio di opinioni. Ancora una volta si osserva che tempi rivoluzionari come questi suscitano «più volontà che spirito, e più spirito politico che artistico».[3] Dove però è in auge lo spirito politico, cioè una qualche ideologia, il talento è poco richiesto: sono i bei tempi dei pasticcioni. Il pericolo che la virtuosità delle convinzioni 'patriottiche' possa essere scambiata per talento è limitato in confronto all'altro, nuovo, che è questo: le opinioni politiche di chi nutre l'amor letterario per

1. C. Baudelaire, *Journaux intimes* (*Mon cœur mis à nu*), in *Oeuvres posthumes et Correspondances inédites* (1887), ora in *Oeuvres complètes*, ed. cit., vol. I, p. 680.

2. La ballata drammatica *Salomé* (1893), messa in musica (1905) da Richard Strauss, fu ispirata a Wilde dalla novella *Hérodias* di Flaubert.

3. Si veda sopra, p. 508 e p. 509 nota 1.

gli uomini, il fascino di una fronda pacifisteggiante esercitano su un pubblico illuso di aver molte pretese una seduzione assai maggiore del 'patriottismo' – fermo restando che le opinioni e i princìpi si trovano per la strada e ognuno può raccattarli e farli propri: chi professa di questi princìpi diventa su due piedi 'una delle nostre teste più belle'. I poliziotti della cultura si ritengono ancora obbligati a dare scrupolosa caccia ai cattivi racconti di guerra e ai Hindenburg di ferro. Non dovrebbero invece tener tanto gli occhi addosso ai pasticcioni patriottici, che poi sono innocui e non imbrogliano nessuno, bensì a quei signori i quali credono di poter sostituire il talento con una virtuosità di convinzioni in senso inverso. Da qualche lustro si aveva l'impressione che la prosa tedesca potesse nuovamente farsi vedere accanto all'altra prosa europea, il che non avveniva da diversi decenni. Sotto il segno della convinzione politica il resultato raggiunto rischia di andare di nuovo perduto, e ancora una volta la 'francioseria' (cioè la politica) respinge «il sereno formarsi».[1]

La politica degli esteti – ce lo dicono già i due termini del binomio – non è pianta di specie tedesca, bensì latina. È chiaro che il suo trapianto in Germania rientra nel quadro della 'democratizzazione' della Germania stessa. D'Annunzio e Barrès sono magnifici esempi dell'estetismo politicizzato, specialmente il secondo, che fu prima esteta e decadente, e poi si 'evolse' a politico, nazionalista, patriottardo e bardo della revanche. Il pensiero della revanche è per lui «un excitant», e tale del resto è la politica per i nostri bravi politicanti di belle lettere, solo che in loro la politica tratta contenuti radicali anziché nazionali. La differenza dunque c'è, ma è solo questa, e nessun'altra. La peculiarità nazionale, la germanicità del nostro politico di belle lettere si esaurisce in questo punto, nel suo antinazionalismo; non dico: nel suo cosmopolitismo, perché il cosmopolitismo tedesco è cosa ben diversa. Per provare di essere un cosmopolita tedesco, in questa guerra non basta far diatribe sulla 'sciabola' e la 'giustizia', come fa il presidente della Camera francese. Non è assolutamente questo il livello del cosmopolitismo tedesco. Una mentalità franciosa, apertamente mangiatedeschi e retorico-rivoluzionaria, che si richiama all'umanista Goethe e all'europeo Nietzsche perché ambedue antinazio-

1. Si veda sopra, p. 229 e nota.

nalisti, pretende ora la nostra disponibilità a dir di sì e a lasciar vivere; è una pretesa che essa oggi non è più in grado di soddisfare; anzi, non lo è più ormai da tre anni. Quel gioco si poteva fare «nella penombra dell'epoca estetica». Oggi ne siamo stufi. Siamo stufi di frasi come: «Tutto quello che è scritto in lingua tedesca è tedesco», oppure: «Qualunque indirizzo artistico o spirituale che prosperi sul suolo tedesco è, piaccia o non piaccia, tedesco». Questo non è vero. Ormai non ce la danno più a bere, e non vediamo perché si debbano aver peli sulla lingua e chiamare bianco, per pura bontà d'animo, quello che è semplicemente ed evidentemente nero. Eppoi, perché questo giocare con la parola 'tedesco'? Perché pretendere o anche solo accettare un appellativo che si disprezza? Meglio essere coerenti, e rifiutarlo! «La germanicità non sta nel sangue ma nell'animo», dice Lagarde.[1] Ci si richiami dunque a questo detto e si dichiari: Ebbene no, io non sono tedesco; per quanto tedesco di sangue, io sono, per la mia concezione spirituale, per tutta la mia cultura, francese, e mi comporto in conseguenza. Questo sarebbe onesto, sarebbe la constatazione di un fatto che si è liberi di giudicare un pregio o altra cosa. Può darsi che non tutti lo riterrebbero necessariamente un pregio; che ci sarebbe gente la quale, in questo fenomeno di uno che è tedesco per nascita e ambiente e invece pensa, punto per punto, e sente, parla e scrive come un francese, vedrebbe piuttosto un fatto ben singolare, uno scherzo della natura, e reagirebbe di fronte a esso proprio come si reagisce davanti agli scherzi della natura: ci si sente attratti, ma anche un poco respinti. Questa, come ho detto, è una cosa che potrebbe succedere. Resta invece escluso in ogni caso che una simile dichiarazione, rilasciata fra i tedeschi, possa resultare in qualche modo pericolosa, dannosa per colui che la rilascia.

Questo punto vorrei tener fermo: che potrebbe farlo senza pericolo e senza danni. E allora perché fare la finta e la schivata col dire: «Proprio mentre sono antitedesco, io son tedesco»? È del tutto superfluo. A nessuno in Germania viene danno se ingiuria la Germania, anzi; e il nostro politico di belle lettere *lo sa benissimo.* Io nego pertanto che in questo ci sia la benché minima audacia. Potrà essere audacia in Francia, dove già basta molto meno. Ma qui fra noi? Al più *si trova* che è audace, e con questo già cessa di esserlo. Come

1. P. de Lagarde, *Deutsches Vaterland,* ed. cit., p. 153.

se il 'bizantinismo' nei confronti della nazione fruttasse onore in Germania! Come se invece proprio il suo opposto, la più ingiusta delle 'giustizie', non ne portasse molto di più! Si parla di 'speculazione sul nazionalismo': la quale, ammesso che ci sia, comunque non conta. Quello che conta è la speculazione sull'antinazionalismo. Il fatto che essa fiorisca in una sfera 'più spirituale' non la rende meno fiorente; quanto a *coraggio*, non ce ne vuole un briciolo. Possono trarre in inganno solo certe grossolane manifestazioni esteriori, le balorde insipienze del 'potere' costituito, capace di creare così qualche martire che ne è grato e contento. La 'vita pratica', la 'realtà' che chiude il becco allo 'spirito' per mezzo del potere (tutto quello a cui il potere chiude il becco deve essere stato per forza 'spirito'), questa realtà ci dà solo scarso ragguaglio sulla vera situazione delle cose, anzi ci confonde le idee. Oggi il coraggio occorre per professarsi tedesco, tedesco-borghese, di sentimenti nazionali, almeno con una parte di sé, che poi è probabilmente quella più preziosa. Per fare il contrario basta il coraggio di qualunque galoppino letterario.

Ripeto: a che servono finte e schivate dacché il civil-letterato *sa benissimo* che essere antitedesco in Germania non danneggia nessuno, non comporta pericolo alcuno, anzi, farne mostra conferisce onore? Era inutile che esclamasse: «Antinazionale, io? Molto tempo dopo la mia scomparsa si chiameranno nazionali certi lati di me, che non sarebbero divenuti tali se non ci fossi stato io. La natura del vostro popolo sarà più autentica un giorno per opera mia; oggi vi mostro con la mia vita quello che voi diverrete!».[1] Che belle smargiassate dello spirito! Che distorta confutazione di ogni discreto raziocinio! Non così, non come crede o tenta di credere il civil-letterato, si rafforza e si arricchisce la natura di un popolo. La quale invece si rafforza e si arricchisce e diviene cosciente di sé guardando ai suoi figli più autentici, più vigorosi e profilati, paradigmatici e compiuti, ai suoi grandi uomini. Ma questa corroborante scoperta è sempre e solo la riscoperta di quello che c'è di più radicato, di più fidato da sempre. Nessuna caratteristica di Lutero, di Goethe e di Bismarck, se prima era stata celto-romana, divenne tedesca per opera loro. La fisionomia morale di Bismarck non è stata forse poeticamente e profeticamente anticipata

1. Cfr. H. Mann, *Zola*, in *EC*, p. 225 / «DwB», p. 1369. Il testo è stato ritoccato da Thomas Mann.

nell'Arminio[1] di Kleist? Autentico figlio e non straniero in patria fu Mazzini – il massone politico col suo «dogma dell'Eguaglianza»[2] e il «simbolo rivoluzionario».[3] Il suo spirito è straniero in Germania; a casa sua, ripeto, non lo fu. Era un italiano autentico, un'espressione consueta della sua razza. Può aver suscitato odio e subìto persecuzioni: ma non è apparso mai, nemmeno per un attimo, davvero scostante, deviato, un po' matto, un mostro, un fenomeno di natura sotto spirito, un vitello a due teste; senza trascurare che nel suo caso (come addirittura in quello di Zola) «l'armonia fra il *pensiero* e l'*azione*»[4] non rimase una frase letteraria, giacché i manifesti e i proclami politici di Mazzini sono solo il sedimento letterario di un'autentica vita di lottatore e di martire, in cui la posta era l'uomo stesso; per questo egli suscitò anche nei suoi oppositori non solo comprensione nazionale ma anche umana deferenza. Ma che cosa vuol mostrarci, con la sua vita, il nostro attivista di belle lettere? Crede veramente che l'esagitazione letterario-rivoluzionaria in cui si esibisce vivendo il nostro futuro potrà chiamarsi, quando che sia, tedesca?

Esclamò egli ancora: «Un rinnegato, io? Che io ami la patria o non l'ami, la patria sono io stesso!».[5] Ma questa è una falsità alla luce del sole, una distorta smargiassata. Non è la patria, costui: non solo non lo è, ma col suo culto spiritual-politico per tutto ciò che è straniero è arrivato a un punto tale che ormai non c'è più un pensiero, un concetto, un sentimento che egli abbia in comune con la natura del suo popolo. Non gli è costato molto raggiungere questo suo bel modo di identificarsi con la patria. Mai musica tedesca gli ha commosso il cuore, fecondato lo spirito – lui non capisce nemmeno una nota, né vuole capirla. Mai ha delibato l'alta ebbrezza della metafisica tedesca, la quale non incoraggia il progresso e pertanto non fa al caso suo. Il suo rapporto con la grande tradizione tedesca è di ostile ripulsa, di avversione profonda. Che atteggiamento abbia nei confronti di Goethe, del Goethe antipolitico, quietista ed esteta, lo

1. Protagonista del dramma *Die Hermannsschlacht* di Kleist (1808, pubblicato nel 1821).

2. Si veda sopra, p. 398 e nota 5.

3. Si veda sopra, p. 398 e nota 6.

4. G. Mazzini, *Note autobiografiche*, cap. II (1861), in *Scritti editi ed inediti*, ed. cit., vol. LXXVII, *Scritti politici editi ed inediti XXVI*, 1938, p. 49 (trad. ted. cit., p. 80).

5. H. Mann, *Zola*, in *EC*, p. 225 / «DwB», p. 1369.

sappiamo da un pezzo. Quanto a Bismarck, esiste addirittura un suo ritratto uscito dalla mano del nostro letterato. Non c'è scritto, sotto, il nome Bismarck: la 'passione' non impedisce di prendere le cautele del caso; tuttavia non ci sono dubbi in proposito. Eccovi il ritratto: «Questo è l'uomo del potere, il padrone per antonomasia, del tutto inservibile se non può essere il padrone. Che imponenza senza scopo hanno le spalle massicce di questo potente abbattuto che aspetta e spera di ritornare, *senza alcun interesse spirituale, senza altra attività che non sia quella del potere*, pronto a tutto pur di tornare a esercitarlo, pronto a rinnegare il proprio passato e, se necessario, pronto a mettere in gioco la vita del suo principe, il quale era sempre, infatti, solo il pretesto alla libidine di potere del suo servitore fedelissimo...».[1] In ogni caserma c'è un maestro di scuola in servizio ridotto a un anno, il quale lamenta che gli «interessi spirituali» sotto le armi rimangono sacrificati... Fa niente. Ecco dunque il fondatore della Germania terrena – vu à travers un tempérament. I grandi tedeschi si dividono in esteti e gaglioffi del potere, e sono in ogni caso una genìa dannosa. Ma che li ami o no il civil-letterato, lui personalmente è un grande tedesco.

Un fenomeno dell'estetismo politico è l'*esotismo*: consiste in un disgusto già fisico per quanto ci è vicino, per la realtà del proprio paese, e in una fede fervida, romantica, esaltata e idealizzatrice, nella superiorità, nobiltà e bellezza di tutto ciò che è lontano e straniero. Chi sente la vita del suo popolo, la realtà umana che lo circonda, come cosa essenzialmente odiosa e volgare, buona solo, sul piano dell'arte, come oggetto della più feroce satira, chi cerca invece il bello, il vero, tutto ciò che è nobilmente umano, al di là dei confini del suo paese, e lì lo trova o vagheggia di trovarlo: costui, non c'è dubbio, è un esteta. Questa è una constatazione, e solo per metà è anche un rimprovero. Il sentirsi nauseato della realtà circostante, l'incapacità di reagire a quella se non con la più feroce satira, la trasposizione della bellezza nell'irreale o nel soprareale, si addice benissimo a uno spirito giudicante, a una natura sensibile di artista: e irreale è appunto, in un certo senso, ciò che è lontano e non presente. Ma questa tendenza conduce all'assurdo e al bambinesco, all'ingiustizia più rivoltante, quando la non-realtà tra-

1. *Ibid.*, in *EC*, p. 188 / «DwB», p. 1339.

sfigurata dall'amore, quando ciò che è solamente sogno viene trattato come cosa reale, presente in qualche parte del mondo, insomma come vera vita, per potere in tal modo tiranneggiare, squalificare e oltraggiare la vita che ci sta *vicina*, la vita del proprio popolo.

Questo è l'esotismo di cui si rende colpevole il nostro esteta politico quando parla della Francia. Che la Francia sia il suo paese, la patria dell'anima sua, lo abbiamo riconosciuto in varie guise. E come potrebbe non amarla e porla al di sopra di tutte le patrie del mondo? La sovranità della politica! La sovranità delle donne! La sovranità della letteratura! La sovranità della ragione! E quando si legge in Rolland: «Christophe usciva completamente disfatto dalle conversazioni che aveva con alcuni di questi folli razionaleggianti. Esse finivano col mandare all'aria tutte le sue idee sulla Francia. Secondo l'opinione corrente, aveva ritenuto i francesi un popolo equilibrato, socievole, tollerante, *amante della libertà*. E ora trovava dei fanatici dell'astrazione, dei malati di logica, sempre pronti a sacrificare gli altri e se stessi a uno dei loro sillogismi. Parlavano continuamente di libertà: pure nessuno era meno adatto di loro a capirla e a sopportarla. In nessun'altra parte della terra esistevano caratteri *che per passione spirituale o per mera presunzione fossero despoti più gelidi e crudeli*»;[1] quando si leggono cose come queste, ogni parola si configura in modo da rimandarci a qualcosa di noto che finalmente arriviamo a capire: ma certo, il nostro politico dello spirito è un francese, il suo amore per la Francia è l'amor di patria più naturale del mondo.

L'amor di patria dovrebbe però in qualche misura venire disciplinato e tenuto a freno da una cognizione precisa dei fatti, da un certo scetticismo critico, dal senso della realtà e della giustizia, se non vuol degenerare in uno sciovinismo cieco, esaltato e maligno. E invece, signore Iddio, cosa non è capace di fare della Francia il civil-letterato, della Francia repubblicana, la cui concreta realtà tanto nella letteratura quanto nella vita in genere è aperta a ogni occhio che la scruti limpidamente! Basta lasciarsi andare solo un momento alla prosa eroica che egli intona in onore della sua patria esotica, ed ecco spalancarsi ai nostri occhi il regno della verità, della libertà, della luce, della magnanimità assoluta, il regno della democrazia e dello spirito. Questa sua Francia

1. R. Rolland, *Jean-Christophe*, libro V, *La Foire sur la place*, II, ed. cit., pp. 759-60.

repubblicana gli si configura come il paese dove ci si sente *meno oppressi*,[1] il paese della 'vie facile' protetta dallo spirito. A sentir lui verrebbe fatto di scordare che la «cittaduzza di Parigi»,[2] a giudizio degli autentici scrittori francesi, è fra tutte le città quella che, nei confronti della miseria, si comporta nel modo più duro e crudele. Verrebbe fatto anche di scordare che il progresso democratico in quel paese ha portato, è vero, fino alla separazione fra Stato e Chiesa, ma ha abbassato le armi di fronte ai pertinaci interessi della borghesia che vive di rendita (quando non le ha addirittura rivolte contro il popolo), non appena fu questione di venire incontro alle più elementari esigenze del decoro sociale. Tutta la miseria anarchica e disperata nella vita di quello Stato, la disgregazione dei partiti, la sporca concorrenza delle camarille, la decadenza della morale politica, la caligine spessa di corruzione e di scandali che grava sulla terza Repubblica, tutto questo non tange il nostro entusiasta fanatico. Ho già detto sopra che servirsi della critica che un popolo straniero esercita su se stesso per mezzo dei propri scrittori, mi sembra un autentico atto di slealtà internazionale.[3] Servirsi di quella critica, usarla contro persone del proprio popolo che vedono tutto il bello fuori e in casa soltanto cose odiose e volgari, può tuttavia essere anche lecito. Abbiamo avuto ora, tradotto in tedesco, quel volume del grande romanzo di Rolland dove sono, più che descritte, analizzate le esperienze parigine di Jean-Christophe.[4] Non tornerò a scordare, come a volte mi càpita, che il libro è accessibile a tutto il mondo, anche al nostro civil-letterato; il quale però lo eviterà. Prometto dunque di non perdermi in citazioni, di non riportare pagine su pagine per caratterizzare la Francia repubblicana e per addurre prove in fondo ingenue che questa Francia è una realtà come qualunque altra, anzi per certe cose più afflitta e disperata di altre.

L'affresco di quelle pagine – che è inesorabile per appassionato amore, per un profondo attaccamento e una non meno profonda pena, non per odio o per distacco – è grandioso e vastissimo. Ecco l'arte: «La religione del numero, la

1. Cfr. H. Mann, *Der Europäer*, in *EC*, p. 556.

2. Si veda sopra, p. 521 e nota 1.

3. Si veda sopra, p. 198.

4. Mann si riferisce al secondo volume della traduzione tedesca del *Jean-Christophe*, *Johann-Christof in Paris* (si veda sopra, p. 180 nota), che contiene i libri V (*La Foire sur la place*), VI (*Antoinette*) e VII (*Dans la Maison*).

cifra degli spettatori e quella dell'incasso, dominava il senso artistico di questa democrazia fatta bottega».[1] Ecco la critica, che si assoggetta alla «divinità del giorno», il Suffragio universale.[2] Nel campo dello spirito, ecco, da un lato, il dilettantismo anarchico, il «gusto puramente meccanico per la disgregazione, portata alle estreme conseguenze», congiunto alla «sensualità di una mondana che si atteggia a scrittrice», e, dall'altro, il fanatismo, il servilismo politico, la quotidiana istigazione alla guerra civile, che per lo più era posa retorica: «tuttavia non mancavano animi ingenui i quali traducevano in azione una morale che gli altri lasciavano sulla carta».[3] Seguono scene addirittura splendide: «Dipartimenti che si proponevano di staccarsi dalla Francia, interi reggimenti disertori, prefetture date alle fiamme, esattori delle imposte a cavallo che si tiravano dietro intere compagnie di gendarmi, contadini armati di falci che tenevano pronti paioli d'acqua bollente per difendere le chiese assaltate dai liberi pensatori in nome della libertà, redentori del popolo che si arrampicavano sugli alberi per arringare i vignaioli del Sud insorti contro le province del Nord produttrici di alcool ... *La repubblica lusingava il popolo – e poi lo tempestava di sciabolate.* Il popolo a sua volta spaccava la testa ad alcuni figli del popolo, ufficiali e soldati. Con questo metodo ognuno provava all'altro la bontà della propria causa ...».[4] Ecco gli uomini politici, i ministri socialisti e radicalsocialisti, gli apostoli dei miseri e degli affamati, che si atteggiano a esperti di godimenti raffinati. Scettici, sensuali, nihilisti, anarchici fintanto che discutono in privato, diventano fanatici quando passano all'azione. «I più smaccati dilettanti fra loro, appena arrivavano *al potere*, si comportavano come piccoli despoti orientali ... Erano di mente scettica e di temperamento tirannico. Avevano il potere di usare il grandioso meccanismo dell'amministrazione centralizzata, creato a suo tempo dal più grande di tutti i despoti, e la tentazione di abusarne era troppo grande. Ne veniva fuori una specie di imperialismo repubblicano ...».[5] Andiamo avanti, ché viene il meglio; viene cioè quel che dovrebbe venire – se bastasse il desiderio – anche in Germania. «La politica veni-

1. R. Rolland, *Jean-Christophe*, libro V, *La Foire sur la place*, I, ed. cit., p. 723.
2. Cfr. *ibid.*, p. 722.
3. *Ibid.*, *La Foire sur la place*, II, p. 752.
4. *Ibid.*, pp. 752-53.
5. *Ibid.*, pp. 756-57.

va considerata una variante redditizia, anche se non molto più nobile, dell'industria e del commercio. I lavoratori dello spirito disprezzavano i politici, e viceversa. Ma di recente si era verificato un accostamento e di lì a poco era nata un'*alleanza fra i politici e la peggiore classe degli intellettuali.* Era comparso sulla scena un nuovo gruppo di potere, quello dei liberi pensatori, che si arrogava il dominio illimitato sui pensieri. Si erano messi con l'altro gruppo al potere che in loro vedeva una perfetta cinghia di trasmissione del *despotismo politico* ... Era incredibilmente buffo che migliaia di queste povere bestie ignare venissero costrette a far gregge per pensare 'liberamente'. La loro libertà di pensiero consisteva peraltro nel proibire quella degli altri in nome della ragione: giacché essi credevano nella ragione proprio come i cattolici nella Vergine Maria ...».[1] Certo, il libro va avanti che è uno spasso; pure, noi non contempliamo questo affresco con compiacimento maligno, con nazionale presunzione, no: solo, appunto, con un poco di soddisfazione per il nostro pessimismo e il nostro senso di giustizia, per la nostra riluttanza di fronte alla smania di esotismo dei gallomani tedeschi. Lo spionaggio e le delazioni sono in pieno rigoglio, i clericali fanno in questo concorrenza ai framassoni; ma lo Stato repubblicano tiene mano di nascosto a questi ultimi, al terrorismo di questi frati mendicanti e gesuiti della ragione che si è esteso all'esercito, all'università, a tutte le strutture degli organi statali...[2] Un maggiore fuori servizio, veterano d'Africa, si strugge di dolore per la miseranda situazione in cui si trova l'esercito: per «l'invito alla delazione e per il sospetto che così viene seminato tra gli ufficiali, per l'umiliazione di dover eseguire *gli ordini vergognosi di qualche politico sprovveduto e malvagio* ..., per i bassi servizi di polizia a cui viene adibito abusivamente l'esercito, dalla compilazione degli inventari delle chiese alla repressione degli scioperi operai, alle prestazioni per interessi di natura privata e per soddisfare i rancori del partito dominante, di quei filistei radicali e anticlericali che si contrapponevano a tutto il resto del paese ...».[3] Essi «si misero all'opera per purificare l'arte. Epurarono a fondo i classici del diciassettesimo secolo e non permisero che il nome di Dio insozzasse le favole di

1. *Ibid.*, p. 757.
2. Cfr. *ibid.*, pp. 757-58.
3. *Ibid.*, libro VII, *Dans la Maison*, II, p. 1089.

La Fontaine. Né lo tollerarono nella musica»:[1] il radicalismo va su tutte le furie perché in un concerto popolare si osa eseguire i *Lieder* religiosi di Beethoven, e pretende «che il loro testo venga sostituito con qualche altra parola. "Quale?" chiese Christophe fuori di sé. "La repubblica?"».[2]

Ma una repubblica del genere è l'anarchia, in cui i capi danno l'esempio, «dove si faceva una politica sconnessa, si inseguivano dieci lepri tutte insieme per lasciarsele scappare una dopo l'altra, dove una diplomazia bellicistica si affiancava a un ministero della Guerra amante della pace, dove i ministri della Guerra distruggevano l'esercito per nobilitarlo, i ministri della Marina sobillavano gli operai degli arsenali, gli istruttori militari predicavano sugli orrori della guerra, dove esistevano ufficiali dilettanti, giudici dilettanti, rivoluzionari dilettanti, patrioti dilettanti ... Quasi eco infausta all'esempio dato dall'alto, rispondeva tutto il lavoro di distruzione dal basso: maestri che insegnavano a disprezzare l'autorità costituita e a ribellarsi alla patria; impiegati delle poste che davano alle fiamme lettere e telegrammi; operai delle fabbriche che buttavano sabbia o smeriglio negli ingranaggi delle macchine; operai degli arsenali che distruggevano i loro arsenali, fino a bruciare le navi – una spaventosa degradazione del lavoro per mano degli stessi lavoratori, lo sterminio non solo dei ricchi ma della ricchezza stessa del mondo. A coronamento di questa bell'opera, una élite spirituale si compiaceva di giustificare un tale suicidio del popolo a forza di ragione e di diritto, proclamando *il sacro diritto dell'uomo alla felicità.* Un morboso tripudio umanitario soffocò qualunque capacità di distinguere il male dal bene e compianse con sentimentalismo senile la 'persona non responsabile e sacra' dei criminali: si abbassarono le armi davanti al delitto e gli si diede in balìa la società».[3]

Non ho mantenuto la promessa, non ho saputo resistere: tanto son fitte, quelle pagine inesorabili, di echi dei motivi di fondo propri di questo libro, di richiami all'opposizione che esso va svolgendo. Libertà, uguaglianza, fraternità! Co-

1. *Ibid.*, libro V, *La Foire sur la place*, II, p. 758.

2. Cfr. *loc. cit.* (dove manca la battuta finale di Christophe, tolta da Rolland per l'edizione definitiva a cui si rifà quella del 1956 usata qui per le citazioni) e R. Rolland, *Jean-Christophe à Paris. La Foire sur la place*, due parti in un volume, P. Ollendorff, Paris, 3ª ediz. 1908, parte II, p. 200 (che invece contiene la battuta).

3. R. Rolland, *Jean-Christophe*, libro V, *La Foire sur la place*, II, ed. cit., pp. 763-64.

me se la passano, secondo Rolland, nel loro beato paese natale? «Costumi da reggia imperavano in questa repubblica senza repubblicani; c'erano giornali socialisti, deputati socialisti che lustravano le scarpe ai sovrani di passaggio, anime di servi che davanti ai titoli, ai cordoni, alle decorazioni si mettevano sull'attenti; per tenerli a guinzaglio bastava buttargli da rodere qualche osso o la Legion d'onore. Se i re avessero fatto nobili tutti i cittadini di Francia, tutti i cittadini di Francia sarebbero stati fedeli al re ...».[1] La democrazia! Ecco la festa nazionale, col suo tripudio di popolo, i suoi sollazzi «così fastidiosi agli animi non lieti, bisognosi di quiete ... Echeggiavano gli spari, sbuffavano le giostre a vapore, tenevan bordone le nasali melodie degli organetti di barberia, da mezzodì a mezzanotte. Quel chiasso balordo durava otto giorni, in aggiunta ai quali il presidente della Repubblica si degnava, per mantenersi la popolarità, di accordare un'altra mezza settimana di baccano, che non gli costava niente, tanto lui non lo sentiva ...».[2] È delizioso. Il signor Romain Rolland me ne ha dette di grosse, però questo è delizioso. Grazioso è anche come parla della situazione dei trasporti repubblicani, degli scompartimenti di seconda classe «dove non c'era nemmeno da appoggiarsi per dormire; questo infatti rientra nei privilegi che le molto democratiche compagnie ferroviarie francesi cercano, con tutte le loro forze, di togliere ai viaggiatori non abbienti, onde riservare ai passeggeri facoltosi la consapevolezza piacevole di essere i soli a godersi il sonno».[3] Infine la fraternità. Nel paesaggio francese quello che specialmente dà nell'occhio allo straniero è «il frazionamento del latifondo portato all'estremo. Ognuno aveva il suo orto; e ogni orto, ogni pezzetto di terra era separato da quello altrui con muri e siepi di ogni genere. Era già molto se qua e là si trovava un prato, un bosco di proprietà comunale, o se quelli che abitavano lungo la riva di un fiume erano, per forza maggiore, più legati fra loro che con quelli dell'altra riva. Ognuno si chiudeva in casa sua, e si aveva l'impressione che questa gelosa misantropia, invece di mitigarsi dopo tanti secoli di vicinato, fosse ora divenuta più aspra che mai. Christophe pensò: In che solitudine vivono!».[4]

1. *Ibid.*, p. 765.
2. *Ibid.*, libro VI, *Antoinette*, p. 901.
3. *Ibid.*, p. 904.
4. *Ibid.*, libro VII, *Dans la Maison*, I, pp. 962-63.

Così essi vivono, nella capitale come in campagna: una vita fredda, solitaria, crucciata, l'uno sbarrato all'altro. Affratellamento? Concorso caldo e cordiale di cittadini? «Per quello occorrerebbero una sopportazione reciproca e una forza di simpatia che possono nascere solo da un'intima gioia, dalla gioia di una vita sana, normale, armoniosa... Occorrerebbe che una nazione godesse di benessere, che la patria vivesse in un'epoca di grandezza oppure, e questo vale anche di più, fosse sulla via della grandezza. Dovrebbe inoltre *esistere* – giacché sono due fatti che vanno insieme – *un potere forte* che sapesse mettere in movimento tutte le energie propulsive della nazione, un potere forte e saggio che stesse al di sopra dei partiti. Ma non può esistere alcun potere al di sopra dei partiti se non quello *che attinge la forza da se stesso* e non dalla massa, un potere che non cerca di appoggiarsi a una maggioranza anarchica, come fa oggi prostrandosi ai piedi dei mediocri, ma che si impone invece a tutti per quello che ha saputo realizzare: un generale vittorioso, una dittatura di salute pubblica, un dominio dell'intelligenza... Che so? ...».[1] Che sa il piccolo Olivier che dice queste parole nel libro di Rolland? Sa soltanto che la Francia è una realtà che non va granché bene, non meglio di altre realtà, forse anzi peggio; e che non bisogna schernirla portandola tendenziosamente al settimo cielo come il paese dove ci si sente «meno oppressi», il paese dell'umanità beata.

Proprio questo invece fa il politico tedesco di belle lettere. *Si guarda bene* dal prendere precisa conoscenza della realtà francese, sia per mezzo della letteratura sia direttamente coi propri occhi, seguendo la strada della partecipazione personale al dolore, che poi è la vera via dell'amore. Per lui la Francia non è una realtà, ma un'idea. Il che va benissimo, ma su quell'idea egli misura la realtà tedesca, e questo è assurdo! Sarebbe tutto in ordine se misurasse la realtà tedesca sull'idea tedesca, e poi perdesse le staffe. Ma misurare la realtà del proprio paese su un'idea straniera è pura follia. È estetismo esotistico.

Vive in Germania un uomo, uno scrittore, il cui comportamento in questa guerra ha dato luogo a giudizi molto contraddittori. Nato in Inghilterra, educato in Francia, Houston Stewart Chamberlain[2] era stato fin da giovane un appas-

1. *Ibid.*, libro VII, *Dans la Maison*, II, pp. 1059-60.

2. Houston Stewart Chamberlain, nato a Portsmouth nel 1855, visse a Dresda, Vienna e Bayreuth dove sposò (1908) la figlia di Richard Wagner,

sionato studioso e mediatore della cultura tedesca. Venne da noi, non per caso, come fece Chamisso, ma per deliberata scelta; qui prese dimora, facendosi in tutto tedesco; celebrò con opere di grande mole Kant, Goethe, Wagner; la sua tedeschità assunse anzi, forse perché egli era inglese, un'impronta fortemente politica, per cui fu considerato un nazionalista tedesco, un pangermanista, e in guerra prese parte appassionata alla lotta della sua patria di elezione – contro il paese dei suoi padri. Per questo è stato biasimato. Si è ritenuto che in tempi come questi gli si addicesse meglio un doloroso silenzio. Per quanto mi riguarda, confesso che il suo atteggiamento mi sembra *comparativamente* scusabile, anzi giustificato. Vedo bene l'analogia fra questo singolare caso di adesione totale a un paese straniero e il caso del nostro letterato e politico francese d'elezione, vedo l'analogia e *la differenza*. Effettivamente Chamberlain è diventato tedesco nella stessa misura in cui il nostro civil-letterato si è fatto francese. La differenza è questa: che il primo vive in Germania, con la sua persona fisica. La differenza è nel fatto che egli confida di aver tanta forza, e l'ha veramente, da mantenere la sua fede e il suo amore a onta della realtà quanto mai difettosa che ha davanti agli occhi e che sperimenta su se stesso. Il civil-letterato invece *schiva* Parigi. Come Heinrich Heine ci andò per poter amare la Germania di un amore romantico – da lontano –, così il nostro eroe *non* ci va, mai, nemmeno per otto giorni, per salvaguardare il suo amore ideale, esotistico, per la Francia. Giacché lui lo sa, in fondo, che la realtà francese lo rinsavirebbe in quarantott'ore. E questo che cos'è? Se merita un nome più blando di vigliaccheria, questo è: estetismo.

Ancora una cosa, e sia l'ultima. La tesi per cui l'arte politicizzata sarebbe il contrario esatto dell'arte estetizzante deve intendersi per noi definitivamente confutata.

Conosciamo il moralista politico, l'uomo della politica interna e dell'autocritica nazionale, nella sua veste di scrittore satirico. La satira, la satira 'fustigatrice', è ovviamente il mez-

Eva; nel 1916 prese la cittadinanza tedesca. Dedicò le sue prime opere al culto di Wagner (*Das Drama Richard Wagners*, 1892; *Richard Wagner*, 1896: si veda anche sopra, p. 134 nota 3; *Parsifalmärchen*, 1900), altre al culto del 'primato' germanico (*Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts*, 1899, poi 'testo sacro' del razzismo; *Rasse und Nation*, 1918; *Rasse und Persönlichkeit*, 1925), altre a *Immanuel Kant* (1905) e a *Goethe* (1912). Morì a Bayreuth nel 1927.

zo più efficace e importante della sua pedagogia politica e critica della società. Ma la satira, in quanto arte, è sempre, almeno fino a un certo grado, fine a se stessa: dà divertimento, piace, tanto a chi la fa quanto a chi la recepisce, a prescindere dalla sua immediata utilità educativa. In termini crudamente artistici si potrebbe dire che le 'condizioni' della Russia di una volta *vennero giustificate* grazie a due o tre opere di satira geniale a cui avevano dato lo spunto, opere che sarebbero riuscite più deboli se le 'condizioni' fossero state meno dure.

Quanto è oggetto della satira, le 'condizioni', in un certo senso *piacciono* dunque allo scrittore satirico, perché sono quelle che gli permettono di raggiungere i suoi effetti. Invece le 'condizioni' tedesche non piacciono affatto all'esperto nostrale di satira politica; e questo, bisogna capirlo. Non gli piacciono sul piano morale, né gli piacciono gran che se considerate dal punto di vista artistico. Le condizioni politico-sociali della Germania non offrono nemmeno lontanamente, dobbiamo riconoscerlo, la stessa immediata agibilità letteraria, non hanno lo stesso charme satirico di quelle dei 'popoli propriamente politici'. Per questo il nostro scrittore satirico sente il bisogno di stilizzarle, di perfezionarle secondo il suo gusto, quanto dire di occidentalizzarle, di democratizzarle. L'oggetto ideale della satira, desiderabile anche sotto il punto di vista artistico, è per lui la società politicizzata fino alle midolla, ovvero democratizzata – e per questo il nostro la anticipa nel tempo per la Germania. Egli satireggia quindi non una Germania reale, bensì una Germania virtuale, divertente, fatta come lui vorrebbe che già fosse, una Germania con 'atmosfera politica'. Anticipando l'avvento della democrazia si dimostra creativo; la sua satira dà vita, dice, a «quello che voi diverrete».[1]

Facciamo un esempio, banale e di poco spicco. Mi ricordo la scena di una commedia moderna, in cui una personalità politica, un onorevole, diciamo meglio un deputato, si raccomanda con patriottica oratoria ai suoi elettori o in genere a quelli che dovrebbero mandarlo alla Camera, voglio dire al Landtag o al Reichstag. «L'industria!» esplode, e ogni parola è una solenne, patriottica stretta di mano. «Il commercio! L'agricoltura! L'esercito!». Rammento soltanto queste battute. Sarebbe del tutto errato credere che il no-

1. Qui Thomas Mann utilizza parte di una frase del fratello Heinrich, già riportata nel suo contesto: si veda sopra, p. 549 e nota.

stro autore satirico non abbia l'orecchio per cogliere l'accento straniero, assolutamente non tedesco, di questa scena. *Ha* orecchio per questo, ma *un orecchio che ne resta estasiato.* Però, una satira che, tediata della realtà nazionale, fustiga una sua trasposizione per renderla nazionale, una satira di questo tipo può essere benissimo definita estetistica.

Questo è l'aspetto gaio della faccenda. Ma ce n'è anche uno serio, e qui sarà necessario dire una parola sull'*espressionismo come critica sociale.* L'espressionismo, per parlare in generale e scorciando molto, è quell'indirizzo artistico che, in violenta opposizione all'atteggiamento passivo, alla maniera tutta recettiva e riproduttiva dell'impressionismo, ha in sommo dispregio l'imitazione della realtà, respinge risolutamente qualsiasi ossequio al reale e instaura al suo posto la legge dello spirito sovrano, esplosivo e spregiudicatamente creativo. Splendidissima cosa, magari non proprio nuovissima. Mai infatti l'arte è stata imitazione della realtà; i calchi della natura non hanno avuto mai valore d'arte. Né l'arte è mai stata un semplice patire, un'arte passiva non è pensabile; è sempre stata attiva, volontà protesa verso lo spirito, verso la bellezza; la sua sostanza è stata sempre stile, forma, scelta, un dare saldezza e altezza, uno smaterializzare. L'opera di tutta la vita di un artista, piccolo o grande, è sempre stata un cosmo gravitante su se stesso, segnato dal marchio del suo creatore. Impressione ed espressione sono state sempre elementi indispensabili al fare artistico; l'una era impotente senza l'altra, anche se il loro rapporto era variabile, anche se nel primo caso erano l'amore, la fedeltà, la forza del concepimento naturale, e nel secondo invece l'istinto per il *grottesco,* a imporsi come legge fondamentale di un lavoro artistico. Il contrasto fra arte impressionistica ed espressionistica è quello che passa fra il realistico e il grottesco. Tolstoj e Dostoevskij, il realista plastico e l'artista visionario del grottesco, campeggiano, l'uno di fronte all'altro, nello spazio della loro nazione e del loro tempo. Sarebbe ozioso chiedersi chi dei due sia più grande. Sarebbe temerario asserire che la volontà è più forte nell'espressionista Dostoevskij. Nulla può superare la volontà etica, la forza della moralità che ci parlano dall'opera severa e grandiosa di Tolstoj. Ma se noi ammettiamo che nella tendenza dell'arte espressionistica vibri un più spirituale impulso a modificare violentemente la realtà, si dovranno tuttavia tracciare certi confini alla 'libertà dell'arte' che qui è in causa e che dovrà anzi porseli da sé. Il grottesco è sopra-verità, realtà essenziale, non arbitrio, non

falsità, non l'assurdo, il diniego del reale. Un artista che rifiutasse ogni responsabilità di fronte alla vita, che spingesse la sua ripulsa dell'impressione fino al punto di sottrarsi praticamente a qualunque obbligo di fronte alle forme della vita reale e facesse valere solo le imperiose emanazioni di un demone dell'arte assoluta: un artista di questo genere dovrebbe essere definito il più grande di tutti i folli radicali.

Qui stanno i pericoli della *satira*. Il conflitto interiore della satira consiste, a mio parere, nel fatto che da un lato essa è per necessità arte del grottesco, cioè espressionismo, per cui l'elemento che viene fecondato dall'amore e dal dolore ha in essa minore presenza, i suoi legami con la natura tendono più facilmente ad allentarsi; d'altro lato, però, nessuna specie d'arte deve rimanere tanto responsabilmente e intimamente legata alla vita e alla realtà quanto la satira, perché la satira vuole accusare, giudicare e castigare la realtà e la vita. Questo conflitto e questo pericolo – il pericolo cioè di degenerare in una cosa *insensata* (giacché un'immagine deformata che sia pura 'emanazione', senza un fondo di realtà, non è né deformazione né immagine, è solo una cosa insensata) –, questo pericolo, dico, è meno evidente e sussiste anche in minor grado, per un singolare fenomeno, finché si tratta di satira in grande stile, di satira rivolta al mondo e all'umanità. Ma il pericolo diventa acuto quando la satira si abbassa al fatto politico, alla critica della società, insomma quando viene alla ribalta il romanzo sociale in chiave satirico-espressionistica: a questo punto diventa un pericolo politico e internazionale. Infatti un espressionismo vòlto alla critica sociale ma senza impressioni, senza responsabilità né coscienza, che descrivesse imprenditori che non esistono, lavoratori che non esistono, 'condizioni' sociali che al massimo potevano esistere nell'Inghilterra del 1850, e che con simili ingredienti cucinasse le sue criminose istorie sobillatrici e piene d'amore,[1] una simile satira sociale sarebbe cosa insensata, e se meritasse una definizione un poco più distinta, più distinta di quella di calunnia internazionale e di attentato all'onore nazionale, si chiamerebbe: estetismo scellerato.

Quello che dicevo qui sopra – come tutto quello che dico – è l'espressione del mio sdegno per la spudoratezza con cui il politico dello spirito decreta l'identità fra politica e

1. Allusione al citato romanzo *Die Armen* di Heinrich Mann.

morale; per la boria con cui egli nega e infanga qualunque attività morale che persegua i problemi dell'uomo su una via diversa, più spirituale della via della politica, – per quella boria che non ha dietro di sé una formazione (o almeno ne ha una non tedesca), che insulta come estetismo quello che non è politica, e pretende di dar lezioni alla vita tedesca con uno spirito straniero e ostile. Ho fornito tre o quattro esempi di come stanno le cose con l'anti-estetismo di costui, con la sua 'responsabilità', la sua nobilissima congiunzione di letteratura e politica. La sua 'passione' priva di coscienza, i suoi lussuriosi rapporti con la virtù, il suo radicalismo tutto bellezza,[1] l'irresponsabilità dell'artista dietro a cui egli si rifugia appena gli sembra necessario, il suo espressionismo, vale a dire la sua incapacità di amare ciò che è vicino e reale intorno a lui, il suo culto puerile per ciò che è straniero e, nello stesso tempo, la cautela con cui egli evita di conoscere davvero l'altra realtà, infine quanto c'è di trasposto, di giocato, di falso e irresponsabile nella sua satira: tutto questo è estetismo della più bell'acqua. Con la sua millantata e conclamata fede ottimistico-rivoluzionaria nell' 'Umanità', nel 'Progresso', nella 'Felicità', la «croce» viene «tradita»[2] e rinnegata come con qualunque bella scelleratezza di una volta. Ma il suo contegno di falso rinnegato rivela l'intolleranza del rinnegato vero, perché la sua insofferenza alla vita non conosce più vergogna, né dubbi su se stesso, né ironia: prende se stessa maledettamente sul serio, è aggressiva fino alla follia, e la sua presunzione di essere nel giusto fa rizzare i capelli. È proprio vero: quanto alla morale, ai tempi del «rinascimento isterico»[3] le cose andavano meglio di oggi con la democrazia isterica...

1. La parola «bellezza» è di nuovo in italiano nell'originale.
2. Si veda sopra, p. 430.
3. Si veda sopra, p. 538 e nota 3.

Sono due concetti antitetici, un aut-aut. L'uomo dello spirito ha la scelta (*ammesso* che l'abbia) fra essere ironico o radicale; una terza possibilità decente non sussiste. In quale parte possa rivelare il meglio di sé, è questione dell'ultimo ragionamento; verrà deciso dall'argomento che gli sembri l'ultimo, determinante e assoluto: la vita o lo spirito (lo spirito in quanto verità o giustizia o purezza). Per il radicale la vita non è un argomento che conti. Fiat justitia o veritas o libertas, fiat spiritus – pereat mundus et vita! Così parla ogni radicalismo. La formula dell'ironia sta invece in questa domanda: «È forse un valido argomento la verità, quando ne va della vita?».

Radicalismo è nihilismo. L'uomo dotato di ironia è conservatore. Un conservatorismo, tuttavia, è ironico solo quando non rappresenta la voce della vita che anela a se stessa, bensì la voce dello spirito che non si interessa di sé ma della vita.

Qui entra in gioco l'eros, che è stato definito come «l'accettazione di una persona, indipendentemente dal suo *valore*».[1] Ora una tale accettazione non è certo molto spirituale né molto morale, e non è neppure l'accettazione della vita

1. Hans Blüher, *Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft*, 2 voll., Diederichs, Jena, 1917-1919, vol. I, p. 226.

da parte dello spirito. È ironica. Eros è stato sempre un ironista. E l'ironia è erotismo.

Il rapporto fra vita e spirito è un rapporto estremamente delicato, difficile, eccitante, doloroso, carico di ironia e di erotismo; non si può liquidare con la frase che mi capitò di leggere una volta nello scritto di un attivista, e secondo la quale bisogna foggiare il mondo con lo spirito in modo tale «che esso non senta più il bisogno dello spirito».[1] È un discorso che avevo già sentito. Si era già parlato nella letteratura contemporanea di coloro che «non sentono il bisogno dello spirito», e proprio con quella nostalgia smaliziata che è forse l'atteggiamento propriamente filosofico e poetico dello spirito nei confronti della vita, se non addirittura lo spirito stesso. La vita foggiata in modo da «non sentire più il bisogno» dello spirito (e magari nemmeno dell'arte?)! È un'utopia anche questa? Allora è un'utopia nihilistica, nata dall'odio e dalla negazione tirannica, dal fanatismo della purezza. È l'utopia sterile dello spirito assoluto, dello 'spirito per lo spirito', che è più rigido e freddo di qualunque l'art pour l'art e non deve dunque stupirsi se la vita diffida di lui. La nostalgia infatti fa la spola tra lo spirito e la vita. Anche la vita ha nostalgia dello spirito. Vita e spirito sono due mondi che fra loro stanno in rapporto erotico, senza però che resulti evidente la loro polarità sessuale, senza che l'uno rappresenti il principio maschile e l'altro quello femminile. Per questo non può darsi fra loro un vero congiungimento, bensì solo l'illusione, effimera quanto esaltante, di tale unione e comunione, una tensione perpetua che non conosce allentamento... *Questo è il problema della bellezza*: lo spirito prende per 'bellezza' la vita, la vita invece vede la 'bellezza' nello spirito... Lo spirito che ama non è fanatico, è spiritoso, politico, fa la corte, e il suo far la corte è ironia erotica. Per questo fenomeno abbiamo anche un termine politico: 'conservatorismo'. Che cos'è il conservatorismo? L'ironia erotica dello spirito.[2]

1. L'«attivista» in questione è Kurt Hiller. Per la citazione, cfr. il suo scritto *Philosophie des Ziels*, cit., in *Literatur-Revolution 1910-1925*, cit., vol. II, p. 402.

2. In una lettera a Carl Maria Weber del 4 luglio 1920 (cfr. in T. Mann, *Briefe 1889-1936*, ed. cit., p. 180) Mann userà compiaciuto questa definizione drastica («Konservativismus als erotische Ironie des Geistes») per caratterizzare la propria posizione 'romantica' di fronte alla franca ostilità 'illuministica' nutrita per lui da Hiller (si veda anche sopra, p. 380 nota 2).

È ora di parlare dell'arte. Oggi si ritiene che essa debba avere una mèta, tendere al perfezionamento del mondo, debba avere conseguenze morali. Bene, almeno in origine la maniera che aveva l'artista di *perfezionare* la vita e il mondo era ben diversa da quella politica e miglioratrice, era piuttosto caratterizzata dalla trasfigurazione e dalla celebrazione. L'arte primigenia, naturale, 'ingenua' era un canto di lode e di festa in onore della vita, della bellezza, dell'eroe, delle grandi gesta; essa offriva uno specchio nel quale la vita poteva scorgere riflessa la propria immagine in una verità resa felicemente più bella e più pura, e a quella vista provava nuovo gusto di se stessa. L'arte era uno stimolante, un invito alla vita, e per buona parte sarà sempre tale. Quel che l'ha resa problematica, che ha tanto complicato il suo carattere, è stato il suo legame con lo *spirito*, lo spirito puro, col principio critico, negatore e distruttore: un legame del resto che era un paradosso affascinante in quanto univa la più intima affermazione di vita, ricca di immagini e di sensi, col pathos, in fondo nihilistico, della critica radicale. L'arte e in particolare la poesia smisero di essere ingenue e si fecero, per usare la vecchia espressione, 'sentimentali' o, come diremmo oggi, 'intellettuali'; l'arte, la poesia non erano e non sono più semplicemente vita ma anche *critica* della vita, anzi una critica tanto più spietata e sconvolgente rispetto a quella dello spirito puro quanto più sono ricchi, spirituali, molteplici – e dilettevoli – i suoi mezzi.

L'arte dunque divenne morale; e non mancarono punzecchiamenti da parte di una psicologia scettica che andava in giro dicendo che tale si era fatta per ambizione, per aumentare e approfondire i suoi effetti; giacché, diceva, quel che le sta a cuore è anzitutto l'impressione che suscita; non si deve dunque prendere per troppo morale il suo moralismo; grazie a questo essa acquista, o almeno crede di acquistarsi, una certa dignità; il talento, proseguiva quella tale psicologia, è per natura qualcosa di basso, anzi di scimmiesco, ma con pretese di solennità per il cui raggiungimento lo spirito fa giusto al caso suo. Ma quale psicologia pretenderebbe di cogliere l'essenza dell'arte, di questo essere enigmatico con gli occhi di una scaltrezza profonda, serio al gioco e con tutta la sua serietà intento a un gioco di forme, capace, a forza di effetti illusori e splendide imitazioni e intimi giochi di prestigio, di scuotere il petto degli uomini per indicibile dolore e al tempo stesso per risate altrettanto indicibili! L'arte, infatti, nonostante il suo intimo rapporto

con la morale, cioè con lo spirito radicale e criticistico, non ha assolutamente perduta la sua prima natura come stimolatrice di vita: non potrebbe fare a meno, neppure se lo volesse – e a volte crede o dà l'impressione di voler fare diversamente –, di infondere e sollecitare nella vita, portandola all'autocontemplazione sensibile e sovrasensibile, a un più alto grado di coscienza e compiacimento di se stessa, un nuovo gusto di sé e verso di sé; non potrebbe farne a meno neanche in quei casi dove il suo criticismo sembra essere radicalmente nemico della vita e nihilista.

Conosciamo casi del genere, per esempio quello della *Sonata a Kreutzer* di Tolstoj,[1] dove l'arte 'tradisce' se stessa in due sensi: tradisce la sua natura perché, per volgersi contro la vita, deve rivolgersi contro se stessa. I profeti del talento predicano contro l'arte e invitano alla castità. C'è chi osserva: Ma in questo modo si inaridisce la vita. Pronto risponde l'artista-profeta: Sia pure! – Ecco come parla lo spirito. «È forse un valido argomento la vita?». Ecco la sua domanda che naturalmente ci fa ammutolire. Però, che singolare, puerile contraddizione è mai questa pretesa di proporre agli uomini una siffatta dottrina e domanda sotto forma di un racconto artistico, quanto dire per il tramite di un godimento!

Eppure, quel che invita ad amare, a esercitare l'arte, è proprio questa splendida contraddizione, per cui l'arte è – o riesce comunque a essere – al tempo stesso conforto *e* condanna inesorabile, lode e celebrazione della vita, in quanto la ricrea amorosamente, *e* distruzione totale della stessa vita con le armi della critica e della morale; essa sveglia insomma in uguale misura ora il piacere ora la *coscienza.* La sua missione consiste nell'intrattenere buoni rapporti, per dirla in termini diplomatici, tanto con la vita quanto con lo spirito puro, nell'essere insieme conservatrice e radicale, nel serbare una posizione mediana e mediatrice fra spirito e vita. Qui è la sorgente dell'ironia... In questo punto, però, o in nessun altro, sta anche la parentela, l'affinità fra l'arte e la politica: giacché anche la politica svolge, a suo modo, una mediazione fra lo spirito puro e la vita, ed è indegna del suo nome quando è solo conservatrice *o* radicaldistruttiva! Sarebbe errato, tuttavia, prendere motivo dalla

1. L.N. Tolstoj, *Krejcerova sonata* (redazione definitiva del 1889, pubblicata nel 1891), trad. it. di L.G. Tenconi e S.S. Juskevic, *La sonata a Kreutzer,* in *Anna Karenina. Racconti coniugali,* a cura di Eridano Bazzarelli, Mursia, Milano, 1960, 2ª ediz. 1961, pp. 855-925.

somiglianza della loro posizione per fare dell'artista un politico; il suo compito infatti, quello di svegliare e tenere sveglia la *coscienza* della vita, non si può chiamare propriamente un compito politico, semmai piuttosto religioso. Un grande neurologo ebbe a definire un giorno la coscienza come «angoscia sociale».[1] Questa, con tutto il rispetto, è una definizione incresciosamente 'moderna', tipico esempio della mania oggi diffusa di dissolvere ogni moralità e religiosità nel sociale. Io vorrei sapere, per esempio, che cosa abbiano avuto a che fare con l'idea sociale i solitari travagli e le lotte di coscienza che Lutero sostenne nel monastero, prima che diventasse, in modo del tutto imprevisto, riformatore e dunque uomo socialmente impegnato... D'altra parte, se qualcuno dichiarasse compito dell'arte quello di svegliare il *timore di Dio,* ponendo la vita dinanzi al volto giudicatore dello spirito puro, non avrei nulla da eccepire.

Non mi si vorrà dire che il modo di vivere e di vedere il mondo come piace allo spirito radicale sia molto salutare per l'arte. Per la vita individuale il frutto sarebbe un cruccio continuo per tutto quello che offrirebbe allo sguardo, per esempio nel corso di un viaggio, l'umana convivenza nello Stato e nella società. 'Lo spirito' vede chiese, fabbriche, proletari, militari, poliziotti, prostitute, la potenza della tecnica e dell'industria, i palazzi delle banche, la povertà e la ricchezza, mille forme di vita lievitate dal fondo dell'uomo: tutte cose stupide, rozze, vili e ostili allo spirito; in altre parole – il casto nulla. 'L'uomo dello spirito' non riesce a scrollarsi di dosso la bile, la stizza silenziosa, l'intimo contrasto, l'odio e la protesta. Che cosa abbia a che fare con l'arte una siffatta temperie di vita, questo modo di vedere le cose, questa perpetua rivolta in nome del molto decoroso nulla, io non lo so; andate a domandarlo a quelli che scambiano l'artista con l'intellettuale. Una natura artistica che si abbandonasse per sempre a tale visione critica e politica, che non avesse più occhi fanciulleschi, non prevenuti, fiduciosi per scrutare le varie apparizioni del mondo e non fosse più capace di guardare una cosa come un'esistenza lieta del suo

1. Il «grande neurologo» è Freud. Per la «soziale Angst», cfr. il suo saggio in due parti, *Zeitgemäßes über Krieg und Tod* (1915), *I: Die Enttäuschung des Krieges,* in Sigmund Freud, 'Studienausgabe', a cura di Alexander Mitscherlich, Angela Richards, James Strachey, 10 voll., S. Fischer, Frankfurt/M., 1969-1975, vol. IX, *Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion,* 1974, p. 40.

essere così come Dio l'ha voluta, serena nell'aspetto e vogliosa di essere guardata con serenità: io non credo che una siffatta natura artistica potrebbe ancora soddisfare le esigenze particolari del suo compito.

Visto però che l'arte non può essere radicale, sarebbe allora ironica? Una cosa è certa, e cioè che la sua posizione mediana e mediatrice fra spirito e vita fa sì che l'elemento ironico le sembri molto familiare; e se anche non dico che l'arte deve sempre essere ironica, io definisco l'ironia, al contrario del radicalismo, un elemento artistico: in essa infatti lo spirito acquista in conservatorismo e in erotismo, mentre in quello resta nihilistico ed egotistico.

L'ironia, però, è sempre ironia nell'una e nell'altra direzione, tanto verso la vita quanto verso lo spirito; questo fatto le vieta i grandi gesti e le conferisce malinconia e modestia. Malinconica e modesta è anche l'arte, quando è ironica, o diciamo piuttosto che tale, allora, è l'artista. La sfera morale è infatti quella personale. Ripeto: l'artista, se è sotto il segno dell'ironia, è malinconico e modesto; non gli si addicono la 'passione', il gran gesto, la parola grandeggiante; anzi, spiritualmente egli non può nemmeno elevarsi a gran dignità: glielo impediscono la posizione intermedia, la sua natura bastarda, fatta di spirito e di sensi, le «due anime» che ha nel petto.[1] La vita di un artista non è una vita altamente dignitosa, la via della bellezza non porta alla dignità. La bellezza infatti è spirituale, certo, ma anche cosa dei sensi («divina e insieme visibile» dice Platone),[2] e come tale essa è la via dell'artista verso lo spirito. Misi comunque in dubbio, in un mio racconto, che un uomo, il cui cammino verso lo spirito passa per i sensi, possa mai conseguire saggezza e autentica, virile dignità; in quel racconto infatti feci capire a un artista «assurto a gran dignità»[3] che persone del suo stampo rimangono necessariamente fuori da ogni regola, avventurieri del sentimento, che il piglio da maestro del suo stile era una menzogna e una follia, la sua posizione onorata una farsa, che la fiducia riposta in lui dalla gente aveva qualcosa di estremamente ridicolo e che l'impresa di educare il

1. Cfr. J.W. Goethe, *Faust*, I, scena «Vor dem Tor», in *HA*, vol. III, p. 41.

2. Platone, *Fedro*, 250 a-c. Citazione già utilizzata da Mann in *Der Tod in Venedig*, cap. v (in *GW*, vol. VIII, p. 521).

3. L'artista «assurto a gran dignità» è Aschenbach. Tutto il passo da «La bellezza infatti è spirituale ...» fino in fondo al capoverso è ripreso, con pochi ritocchi, da *Der Tod in Venedig*, cap. v (*ibid.*, pp. 521-22).

popolo e la gioventù per mezzo dell'arte era temeraria e da vietarsi.

Portandolo, con malinconia e ironia, a capire queste cose, io rimasi fedele a me stesso – e qui sta il punto che mi preme. Da giovanissimo mandai a una rivista che me l'aveva richiesto uno schizzo autobiografico, nel quale dicevo fra l'altro: «Coloro che hanno scorso i miei scritti ricorderanno che ho sempre considerato con estrema diffidenza il modo di vivere dell'artista, del poeta. Difatti non finirò mai di stupirmi per gli onori che la società conferisce a gente di questa specie. So cosa vuol dire essere poeta, visto che, stando a quel che confermano, sono un poeta anch'io. In parole povere, un poeta è un compare assolutamente inutilizzabile in qualunque campo di attività seria; non ha altro in mente che di fare baldoria; per lo Stato non solo è inservibile, ma è addirittura uno spirito riottoso; non è nemmeno necessario che sia dotato di particolare intelligenza, anzi, può essere anche di mente lenta e vaga, come sono sempre stato io; per il resto è un ciarlatano rimasto infantile, incline alla sregolatezza ed equivoco sotto ogni aspetto, tale insomma che dalla società non dovrebbe aspettarsi altro – né altro in fondo si aspetta – che silenzioso disprezzo. È un fatto invece che a *questa* specie di uomini la società concede la possibilità di giungere ai massimi allori nel suo seno».[1] Quella era l'ironia di un artista in erba, e so bene che l'ironia, pur essendo qualcosa di sufficientemente 'intellettuale', anche se non proprio nel senso della virtù, è diventata nel frattempo un po' troppo il vieux jeu, un marchio della borghesità e del meschino quietismo. Ormai è arrivato l'attivista, pulcher et fortissimus. Tuttavia mi domando, tenendomi silenziosamente indietro, se la modestia ironica non sia destinata a restare per sempre il vero atteggiamento, l'unico *decente,* dell'artista, non dico di fronte all'arte, ma di fronte all'essere artista.

È strano che la volontà di un'arte volta a *giudicare* la vita e gli uomini sotto il punto di vista dello spirito puro riveli una mancanza di ironia, di malinconia e di modestia più trascurabile che non la pretesa di *migliorarli* politicamente, secondo le idee in cui crede. L'esistenza stessa, poi, di questa pretesa si rivelerà di regola come una conclusione sba-

1. T. Mann, *Im Spiegel,* schizzo autobiografico comparso sul «Literarisches Echo» di Berlino il 15 dicembre 1907, in *GW,* vol. XI, pp. 329-33; per la citazione (con qualche lieve ritocco), cfr. pp. 332-33.

gliata di chi osserva le cose. Perché non dovrei citare ancora una volta un esempio preso dal vivo della mia esperienza, visto che l'ho più a portata di mano? La critica al ginnasio neotedesco, verso la fine de *I Buddenbrook*,[1] non punta forse alla riforma scolastica un po' per ambagi e indirettamente? Esprime, certo, un'accusa, ma un'accusa ben poco impegnativa e comunque solo allusiva: allusiva e condizionata dalla natura di colui che sperimenta di persona quell'istituzione che a noi appare come la vive e vede lui. Qualcosa lì non regge, ma non è tanto il ginnasio neotedesco, che di certo non fa bella figura, quanto invece il piccolo principe della decadenza e transfuga musicale Hanno Buddenbrook, che non regge alla vita nel suo insieme di cui la scuola è simbolo e compendio provvisorio. E non è forse sempre così, l'arte: una critica alla vita, condotta da un qualche piccolo Hanno? Gli altri, come i compagni di scuola di Hanno, evidentemente si trovano assai bene nella vita così com'è, sono nel loro elemento. Lui, Hanno, nella cui esperienza ci appare la scuola – e appare scurrile, tormentosa, ottusa, detestabile –, è in fondo ben lontano dal credere che la sua esperienza, il suo modo di sentire e giudicare la scuola, siano validi e indicativi per tutti, giacché sa di essere il caso eccezionale di una persona particolarmente sensibile. Qui stanno il suo orgoglio e la sua modestia, che sono, mi sembra, la modestia e l'orgoglio dell'artista di fronte alla vita. Tutto sommato, è sleale servirsi della critica della vita, così com'è condotta dall'arte, per fini di propaganda miglioristica; né la scuola né la vita in generale possono essere impostate in modo che una suscettibilità morale ed estetica del più alto livello, la sensibilità più delicata e lo spirito vi si sentano a casa propria. Mettiamo, però, che una tale critica produca, nonostante tutto, effetti che migliorano la realtà, voglio dire effetti politici, perché il caso eccezionale di una persona particolarmente sensibile, pur senza essere indicativo sul piano politico, rappresenta comunque la coscienza dell'umanità, e quella persona è, in un senso superiore, più delicato, estetico-etico, anche e soprattutto contro la propria volontà, *la sua dolente figura-guida* – per cui, infatti, a volte la critica operata dall'arte sulla vita ha portato sulla sua scia qualche effettivo miglioramento o raffinamento, una maggiore moralità dei costumi e una nuova felicità –: bene, questa è tutta un'altra cosa, una cosa a sé stante, che non deve assoluta-

1. Cfr. T. Mann, *Buddenbrooks*, parte XI, cap. II, in *GW*, vol. I, pp. 700 sgg.

mente indurre a definire l'arte, per il solo fatto che *può* avere anche conseguenze politiche, uno strumento politico, o a fare di un uomo d'arte un politico. Un artista che fraintendesse il carattere tutto particolare e ironico della sua funzione-guida al punto da considerarla prettamente politica, e cominciasse ad atteggiarsi in conseguenza, cadrebbe nel vizio della presunzione e, credendosi moralmente al sicuro, nella posa insopportabile del virtuoso; il resultato sarebbe l'avvento di una rispettabilità da arrivati e filistei, da ammaestratori del popolo, cui seguirebbe indubbiamente e subito – anzi, non seguirebbe nemmeno, essendo già implicita – la rovina dell'arte.

L'ironia come modestia, come scetticismo vòlto all'indietro, è una forma della morale, è etica personale, è 'politica interna'. Ogni politica in senso borghese o come la intende l'uomo d'azione dello spirito, l'attivista, è invece politica esterna. Si passino in rivista tutti gli elementi che fanno di un artista un impolitico, anzi un politico impossibile. C'è, per esempio, la considerazione che nessuna particolare forma di Stato è condizione vitale e sine qua non per l'arte, che invece è fiorita in tutto il mondo e sotto le più svariate costellazioni. Si aggiunga l'innata, forte antipatia dell'artista per tutto quello che è abborracciato, la sua riluttanza a immischiarsi da dilettante in cose evidentemente difficili e complicate. C'è poi il fatto che il lavoro dell'artista, il lavoro più sublime e raffinato che esista, il più irto di responsabilità e logorante, difficilmente gli concederà la spavalderia di fare lo strillone politico. Tutti questi impedimenti, peraltro, non uguagliano la forza decisiva di quella che io ho chiamato modestia, la modestia dello scetticismo vòlto all'indietro. È difficile immaginarsi un artista che sia tanto tranquillo nell'intimo della propria coscienza, tanto spoglio di qualunque ironia, in tanta armonia con la propria umanità e virilmente soddisfatto del proprio lavoro, un artista che, preso nel suo insieme, sia così borghesemente solido da prendere l'andatura con la quale, sicuro del fatto suo, il pacioccone si avvia alle urne per esercitare il suo diritto di voto, magari secondo la nuova legge prussiana. Ma da dove attingo parole per descrivere tutta l'incomprensione, lo stupore, il ribrezzo e *disprezzo* che provo al cospetto del poeta-politico di razza latina, del guerrafondaio tipo Gabriele d'Annunzio? Possibile che un retore e demagogo di questo stampo non rimanga mai solo e stia sempre affacciato al 'balcone'? Non conosce solitudine, non gli vengono mai dubbi nei propri

confronti, ignora la preoccupazione e il tormento per l'anima e per l'opera sua, ignora l'ironia a proposito della gloria, la vergogna dinanzi alla 'venerazione'? E dire che a casa sua, almeno per un po' di tempo, è stato preso *sul serio*, questo buffone d'artista, questo pallone gonfiato avido di ebbrezze! Nessuno si è alzato per dire: «Costui conosce il tempo, ma io conosco i suoi ghiribizzi. Via dai piedi, questo pagliaccio col berretto a sonagli!».[1] Chissà, forse un atteggiamento così passivo era possibile solo in un paese rimasto fanciullo, un paese in cui tutto il criticismo demo-politico non impedisce che gli facciano difetto proprio ogni critica e scetticismo in grande stile, un paese insomma che non ha mai avuto una profonda esperienza critica né sul piano razionale né su quello morale e tanto meno su quello dell'arte. Hanno preso sul serio D'Annunzio, la scimmia di Wagner,[2] quell'ambizioso maestro di orge verbali, il cui talento «suona tutte le campane»[3] e costituisce per la latinità e il nazionalismo un'energia plasmatrice che non ha l'uguale, capace come nessun'altra di suscitare entusiasmi, quell'avventuriero irresponsabile che cercava la sua ora inebriante, la sua grande ora, il suo 'momento storico', e anelava a celebrare le nozze con la moltitudine, nulla di più; in un'ora come questa, fatale e decisiva per il proprio paese, hanno preso sul serio l'artista politico, panegirista della guerra... «E tu?». E va bene, io. Dove lo vedete, l'artista di nazione tedesca che abbia attizzato il fuoco e reclamato a gran voce la guerra – la cui coscienza e civiltà l'abbiano ritenuta, fino al momento fatale e oltre, anche soltanto possibile? E io, che cosa ho fatto io? Mi sembra che altro sia, una volta che la guerra è diventata destino, mettersi dalla parte del proprio popolo col povero tesoro di parole e di spirito di cui si dispone, continuando anzi a dubitare di avere il minimo diritto al patriottismo,

1. È probabile che Mann abbia ripreso questa battuta di Bruto a proposito del poeta nel *Giulio Cesare* di Shakespeare, atto IV, scena II (*Julius Caesar*, 1599, in *The Complete Works*, ed. cit., p. 696), da Nietzsche che la cita in *Die fröhliche Wissenschaft*, II, 98 (*WS*, vol. II, p. 103), nella stessa versione scorciata.

2. Espressione ripresa da Nietzsche che, in *Der Fall Wagner. Zweite Nachschrift* (1888), definisce così («den ... Affen Wagners») il compositore austriaco Karl Goldmark (cfr. in *WS*, vol. II, p. 935).

3. Anche questa espressione – che Mann aveva già usata nel suo *Versuch über das Theater* (1908; cfr. in *GW*, vol. X, p. 54) e avrebbe ripresa ancora nella sua risposta a un'inchiesta sul tema *Verkannte Dichter unter uns?* (1926; cfr. in *GW*, vol. X, p. 884) – risale a Nietzsche (cfr. *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, in *WS*, vol. III, p. 515).

altro invece abusare del proprio talento e dell'anima, delle risorse di entusiasmo, della fama acquistata, per istigare milioni di uomini a un inferno di sangue e lanciare poi loro, «dal cielo della patria» (che retorica vergognosa!), la propria bella prosa di broccato. Eccolo, il vostro attivismo! Eccovi l'esteta che si butta in politica, il poeta che seduce il popolo e lo disonora, il libertino dell'entusiasmo retorico, il politico di belle lettere, lo spaghettaio dello spirito, il miles gloriosus dell' 'umanità' democratica! E *roba di questo genere* dovrebbe metter piede anche fra noi? Venire a spadroneggiare anche in casa nostra? Mai più! Almeno per quanto mi riguarda, io sono grato di appartenere a un paese che non darà mai allo 'spirito' la forza di giungere a siffatte meschine pazzie!

Come ho già fatto notare, esiste un parallelismo fra la situazione della politica e quella dell'arte. Tutte e due, dicevo, hanno una posizione intermedia e mediatrice fra la vita e lo spirito, e da qui facevo derivare un'inclinazione all'ironia che mi si vorrà senz'altro concedere per l'arte. Ma, 'politica ironica'? È un accostamento troppo sconcertante e soprattutto troppo poco serio perché lo si possa far valere; e meno che mai si vorrà ammettere che la politica sia comunque e sempre di natura ironica. Cerchiamo di convincerci almeno del fatto che essa non potrà mai essere il contrario, cioè radicale, che essere radicale è contro la sua natura, che la definizione 'politica radicale' avrebbe la logica del ferro fatto col legno! Politica è necessariamente volontà di mediazione e di resultato positivo, è scaltrezza, flessibilità, cortesia, spirito diplomatico, e pur con tutto questo non è detto che debba difettare della forza per rimanere sempre l'antipode del suo antipode, vale a dire dell'assolutezza annientatrice, del radicalismo.

Ero ragazzo quando sentii dire come il principe Bismarck avesse affermato che i nihilisti russi avevano più affinità coi nostri liberali che non con la socialdemocrazia. Me ne stupii, perché sembrava ovvio, nello schieramento politico-parlamentare, collocare i socialisti fra i liberali, piuttosto inclini a destra, e i nihilisti, che costituivano l'estrema sinistra; e mi costò fatica pensare che quei tiratori di bombe fossero spiritualmente più vicini ai simpatizzanti di un progresso borghese e liberale che all'eversiva socialdemocrazia. Più tardi capii che tirar bombe non era prerogativa irrinunciabile del nihilismo russo e che semmai era stato davvero il libe-

ralismo, l'emancipazione politica illuminata dell'Europa occidentale, ad assumere in Russia, tramite la letteratura, il nome di nihilismo. Bismarck e Dostoevskij si trovavano d'accordo nel dire che il movimento a base illuministica dell'Europa occidentale, la politica della ragione e del progresso sostenuta dal liberalismo erano di natura nihilistica; e in effetti i terroristi dell'Est traducevano semplicemente in *fatti* quello che i nihilisti dell'Ovest pensavano e andavano predicando.

Lo 'spirito' che *fa* qualcosa, lo 'spirito' operante, svela e mette alla prova tutto il suo radicalismo; l'azione compiuta dallo spirito puro può infatti essere, per onestà e coerenza, sempre e soltanto la più radicale. L'uomo dello spirito, una volta giunto alla convinzione che deve agire, si trova subito faccia a faccia con l'*assassinio* politico; o, se non è proprio così, la moralità delle sue azioni fa comunque pensare all'assassinio politico come conseguenza logica del suo modo di agire. La parola d'ordine «L'uomo dello spirito agisca!»,[1] se intesa nel senso dello spirito puro, è una parola d'ordine quanto mai ambigua, visto che tutta l'esperienza insegna che l'uomo dello spirito, trascinato dalla sua passione in mezzo alla realtà, finisce in un ambiente non suo, nel quale fa brutta figura, si comporta da dilettante e da goffo, senza contare il danno che gliene viene come uomo, e deve subito avvolgersi di cupo martirio, di olocausto morale, per poter ancora resistere davanti ai propri occhi e a quelli del mondo.

«Chi agisce» dice Goethe «è sempre senza coscienza; nessuno ha coscienza se non chi contempla».[2] Ma è vero anche l'opposto: nel suo rapporto con la realtà, chi contempla ha bisogno della coscienza molto meno di chi agisce, o meglio ne richiede una di tutt'altro genere; può permettersi il bel lusso del radicalismo. Non così colui che è chiamato ad agire nell'ambito della realtà; egli rinuncerà presto all'assolutezza, vedendovi un segno di puerile immaturità, perché sa infatti che il suo compito è quello della mediazione *politica* fra pensiero e realtà e che dunque deve essere capace di fare concessioni. Quest'ultima dote manca del tutto a chi contempla, per la semplice ragione che lo sforzo sovrumano che gli occorre per vincere l'innata timidezza e il timore di

1. Si veda sopra, p. 226 e nota 2.

2. Questa massima era già stata citata a senso da Mann (si veda sopra, p. 242 e nota).

fronte alla realtà, non gli lascia più forza per fare concessioni, per procedere con misura e scaltrezza. L'azione di un uomo nato per contemplare sarà sempre innaturale, orrenda, contorta, autodistruttiva; l'action directe, l'azione dello spirito, sarà sempre e solo un aborto di azione.

Meno male che l'invito: «L'uomo dello spirito agisca!» rimane una parola d'ordine molto letteraria, un precetto di moda, una trovata per riviste. L'artista-attivista non pensa affatto all'azione; anzi, e questo è significativo, più grande è il talento di cui gode, meno ci pensa. Voi mi insegnate la tenerezza che il grande talento nutre per se stesso, la preziosità della sua persona, la vanità sorridente con cui accoglie l'ammirazione tributata alla sua palpitante magnanimità, allo splendore adamantino dei suoi periodi! Ditemi voi se uno che abbia una mentalità del genere è capace di un'azione autodistruttiva, del sacrificio di sé! Mai in vita sua ha saputo darne la pur minima prova. Si aspira alla gloria, al denaro, all'amore, all'applauso e ancora all'applauso. Si sta lì, fasciati dal bavero della pelliccia, con gli obbiettivi delle cineprese puntati addosso, e si decanta lo 'spirito'. Nella propria persona, almeno, si realizza la democrazia, avviando buoni affari con la virtù – quanto a sparare a qualche ministro, o anche solo prendere la parola durante uno sciopero, son cose che si lasciano a una categoria di persone meno squisite, a gente che non ha nulla da perdere, ai fanatici senza un soldo e senza talento, ai disperati giovincelli ebrei. In una parola, il proprio rapporto con l'azione (e con colui che agisce) è estremamente aristocratico, è il rapporto di un uomo che sa il viver del mondo. Se però le cose stanno così, se l'azione che può compromettere sul serio rimane affare dei meno fortunati, dei subalterni: dove finiscono il rango e la dignità dell'azione stessa, dell'azione in sé? Ci sarebbe materia per una scena di commedia. Un giovane idealista si reca dal grande maestro di accenti rivoluzionari e gli fa presente che è venuta l'ora, il momento di farsi sotto, di agire. Il maestro non supererà la prova. Gli occhi accesi di speranza del giovane adepto avranno davanti a sé non un fanatico, bensì un uomo di mondo, un – artista. Può darsi che l'uomo di mondo, dinanzi a quel paio di occhi neri, accesi, insistenti, si faccia un po' pallido in viso; ma poi dirà sorridendo: «Ohibò, giovanotto, Lei viene a chiedermi cose che non vanno. Credo di avere una certa ragione a dare peso alla mia sicurezza personale... La mia salute, che sembra comunque stare a cuore alla giovane generazione, non resisterebbe, temo,

a un lungo periodo di carcere preventivo. Io ho scritto il *Robespierre*, alla cui prima rappresentazione andaste in delirio, Lei e i Suoi amici, sebbene io non abbia trascurato di gettare sul mio eroe un sospetto di lue cerebrale... Sebbene? Ma che dico, fu proprio per quello! Avreste giubilato meno se non vi avessi concesso tale sospetto. Una costituzione come la mia, però, capace di esprimere opere di così profonda malinconia, preziosi manifesti di vertu sans y croire, una siffatta costituzione non è adatta né destinata a scoprirsi politicamente. Immagini un po' Lei se il potere mi mettesse le mani addosso... Eh no, caro amico, La saluto! Lei mi ha interrotto nel bel mezzo di una pagina vibrante sulla libertà e la felicità, che vorrei portare a termine prima di partire per la stazione termale. Vada, vada pure, e faccia il Suo dovere! Votre devoir, jeunes hommes de vingt ans, sera le bonheur! ».[1]

L'ironia... Può darsi che io la veda dove altri non la vedono; mi sembra però che il concetto non possa essere mai preso in termini abbastanza vasti, né sul piano morale, né su quello politico. Se Kant, dopo una spedizione tremenda e fin troppo felice nel territorio della gnoseologia, torna a introdurre e rende nuovamente possibile, sotto il nome di «postulati della ragion *pratica*», tutto ciò che ha appena finito di annientare criticamente, perché, come dice Heine, «il vecchio Lampe deve avere un Dio»[2] – bene, questa, per me, è ironia politica. Se Nietzsche e Ibsen, l'uno in filosofia, l'altro sulla scena, mettono in dubbio il valore della verità per la *vita*, vedo in questo lo stesso ethos ironico. Se il Medioevo cristiano, col suo dogma del peccato originale, cioè con la dottrina di una sostanziale peccaminosità del mondo da cui la massa non conosce redenzione, ha costretto l'ideale a chiudere sempre un occhio ed è vissuto all'ombra delle continue concessioni di quell'ideale a ciò che è troppo umano, se faceva una netta distinzione fra la più alta cultura spirituale e il *fondo* della natura relegato per buona parte nel regno del peccato, in modo da metterlo, per principio, dalla parte del torto e trattarlo in conseguenza sul piano

1. Per la sola ultima frase, polemicamente resa in francese, di questo discorso altrimenti inventato, cfr. H. Mann, *Das junge Geschlecht*, in *EC*, p. 380.

2. H. Heine, *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834), libro terzo, in *Sämtliche Schriften*, ed. cit., vol. III, 2ª ediz. 1978, p. 604. Lampe era il cameriere di Kant.

pratico: anche questo si presenta ai miei occhi come pura e semplice politica ironica. E se infine Adam Müller,[1] quel pensatore malfamato in tutti gli ambienti progressisti ma capace, com'è stato, di dire le cose più sagge e sensate del mondo intorno alla questione politica, se Adam Müller non fa alcuna confusione tra la politica e il *diritto*; se in modo inequivocabile e positivo definisce come diritto quanto ci è stato dato dalla natura e dalla storia ed è quindi legittimo, insomma potere visibile, mentre vede nella politica o scienza dello Stato, contrapposta al diritto, il principio che ci insegna a «fare uso con un certo riguardo» del diritto positivo, storico e inequivocabile, a conciliarlo con la coscienza e la saggezza, col presente e il futuro, con l'utile; se concepisce insomma la politica come il principio della mediazione e della convivenza, del convincere e del contrattare, principio che, secondo lui, va nettamente distinto, sul piano scientifico, dalla giurisprudenza, anche se in pratica deve sempre accompagnarla – orbene, allora anche qui ritroviamo la politica; ed è politica ~~in~~ quel senso ironico e conservatore che è il senso e l'essenza stessa della politica. Ma l'espressione più bella, splendidamente rassegnata, dell'ironia conservatrice mi pare una lettera politica che il vecchio Friedrich von Gentz[2] indirizzò a una giovane amica, scrivendo fra l'altro: «La storia universale è un eterno trapasso dal vecchio al nuovo. Nel perpetuo ciclo delle cose, tutto si distrugge da sé, e il frutto giunto a maturazione si stacca dalla pianta che l'ha generato. Se vogliamo tuttavia che tale ciclo non conduca alla rapida rovina di tutto quello che esiste, e quindi anche di ogni cosa giusta e buona, deve esserci necessariamente, accanto al gran numero – *che finirà sempre col prevalere* – di coloro che si adoperano per l'avvento del nuovo, un numero ridotto di persone che, con misura e coscienti dello

1. Si veda sopra, p. 279 e nota.

2. Friedrich von Gentz (1764-1832), scrittore politico, dal 1786 funzionario prussiano. Si oppose, dopo i primi entusiasmi, alla Rivoluzione francese traducendo le *Reflections on the Revolution in France* (1790) di Edmund Burke (1729-1797), *Betrachtungen über die französische Revolution* (2 voll., F. Vieweg, Berlin, 1793). Già fautore, tra i primi, dell'unità nazionale tedesca, passò nel 1802 a servizio del governo austriaco diventando più tardi intimo collaboratore di Metternich. È prezioso testimone del suo tempo, oltre che per i cinque volumi degli scritti (*Ausgewählte Schriften*, L.F. Rieger & Comp., Stuttgart-Leipzig, 1836-1838), per le sue lettere (*Briefe von und an Friedrich von Gentz*, a cura di Friedrich Carl Wittichen ed Ernst Salzer, 4 voll., R. Oldenburg, München, 1909-1913) e i diari (*Tagebücher*, 4 voll., F.A. Brockhaus, Leipzig, 1873-1874).

scopo, difendono il vecchio, cercando di contenere in un alveo ben regolato il fiume del tempo che certo non possono né vogliono arrestare ... Io l'ho sempre saputo che lo spirito del tempo, nonostante la maestà e la forza delle persone per conto delle quali io lavoro, e senza contare le singole vittorie che esse hanno riportate lottando, sarebbe stato alla fine più forte di noi, che la stampa, per quanto io ne disprezzassi gli eccessi, non avrebbe perduto quel suo peso tremendo con cui schiaccia ogni nostra saggezza, e che l'arte riesce a fermare la ruota del mondo tanto poco quanto può riuscirvi la forza. *Questa però non era una buona ragione* per non svolgere con fedeltà e perseveranza il compito assegnatomi; solo un cattivo soldato abbandona la sua bandiera quando essa sembra abbandonata dalla fortuna; e sono anche abbastanza orgoglioso per ripetere a me stesso perfino nei momenti più cupi: victrix causa Diis placuit, sed victa Catoni».[1]

'Spirito' è lo spirito del tempo, lo spirito del nuovo, lo spirito della democrazia per il quale sta lavorando la maggioranza «che finirà sempre col prevalere». Ma un documento come questo ci fa capire che i più ricchi di spirito sono coloro che hanno il compito di fronteggiare lo 'spirito', forse perché essi, dello spirito, «sentono il bisogno» più di tutti.

Ironia e conservatorismo sono due stati d'animo strettamente affini. Si potrebbe dire che l'ironia è lo spirito del conservatorismo, ammesso che questo abbia spirito, il che è tanto poco la regola quanto nel caso del progresso e del radicalismo. Il conservatorismo può essere infatti un impulso elementare e vigoroso del sentimento, senza facezia o malinconia, robusto quanto il progressismo sempre fresco-devoto-allegro;[2] allora si sente in gamba e si batte a fondo per impedire il dissolvimento. Diventa faceto e malinconico solo quando all'accento ispirato dal sentimento nazionale si sovrappone l'altro, internazionale, improntato all'intelletto;

1. È un passo di una lunga lettera-confessione di Gentz del 1827 – indirizzata non a una «giovane amica», come dice Mann, bensì a un'«amica di gioventù», la dama di corte a Weimar e poetessa Amalia von Imhoff (1776-1831) –, non compresa nella citata edizione dei *Briefe von und an Friedrich von Gentz*, riportata comunque da Golo Mann nella sua monografia dedicata a *Friedrich von Gentz* (1946), ed. ted. Europa-Verlag, Zürich/Wien, 1947, pp. 363-66.

2. Si veda sopra, p. 492 nota.

quando una carica di democrazia, di letteratura, viene a complicare la sua natura. L'ironia è una forma dell'intellettualismo, e il conservatorismo ironico è conservatorismo intellettualistico. In questo, almeno fino a un certo punto, si trovano in contraddizione l'essere e l'operare, e può darsi che esso finisca col favorire la democrazia e il progresso proprio per il modo in cui li combatte.

Quanto più il progresso è fresco-devoto-allegro e privo di spirito, tanto più seriamente crede che il conservatorismo si basi per forza sulla rozzezza e sulla maligna stupidità. Contestarlo quasi non vale la pena. Il borghese Jacob Burckhardt non era né stupido né cattivo, ma la sua mentalità conservatrice in politica, la sua ripugnanza aristocratica per l'irruzione di un chiassoso spirito libertario nel municipio e nella chiesa della vecchia Basilea, il suo imperterrito sostegno all'opposizione condotta da una minoranza conservatrice, silenziosa e orgogliosa, sono fenomeni fin troppo noti. Si aggiunga la sua affabilità col popolo, qualità propria di tanti politici conservatori dei tempi antichi e moderni. Goethe e Nietzsche erano conservatori – tutto lo spirito tedesco è stato da sempre e sempre sarà conservatore, purché sopravviva e non venga democratizzato, vale a dire tolto di mezzo.

Strachov, nella sua introduzione agli scritti politici di Dostoevskij più volte citata, dice quanto segue a proposito dell'adesione dello scrittore al partito slavofilo: «Le idee slavofile non sono mica teoria staccata dalla vita; sono un fenomeno perfettamente naturale, sia dal lato positivo, cioè come conservatorismo, sia da quello negativo, come reazione, cioè come desiderio di scrollarsi di dosso il giogo morale e spirituale dell'Occidente. Così si spiega come si fossero formate in Fëdor Michajlovič *tutta una serie di idee e molte simpatie slavofile al cento per cento,* e come mai egli le avesse manifestate senza accorgersi sul momento che coincidevano con quelle del partito già da tempo operante, di cui, comunque, più tardi si dichiarò con prontezza e franchezza sostenitore».[1] Ma la ragione positiva per cui Dostoevskij con le sue idee politiche esitò a lungo prima di aderire al partito conservatore slavofilo, va ricercata nella sua qualità di scrittore, nel suo amore per la letteratura. «Infatti, amava la letteratura,» dice Strachov «... e questo amore fu la ragione più importante per cui non passò subito nelle file degli slavofili.

1. N.N. Strachov nella sua citata introduzione, *Zur Einführung*, a F.M. Dostojewski, *Literarische Schriften*, ed. cit., p. 36.

Sentiva nel modo più vivo l'ostilità che quelli avevano sempre avuta, secondo i loro princìpi, per la letteratura contemporanea».[1]

Sussiste indubbiamente un certo contrasto fra il conservatorismo e la vocazione dello scrittore, la letteratura. Come già l'abbinamento 'politica radicale', anche quest'altro, 'scrittore conservatore', implica in un certo senso una contraddizione. Letteratura infatti è analisi, spirito, scepsi, psicologia, è democrazia, è 'Occidente', e là dove si sposa al principio nazional-conservatore, si verifica quel dissidio fra l'essere e l'operare a cui ho già accennato.[2] Conservatore io? Va da sé che non lo sono; e anche se volessi esserlo per ragionamento, non lo sarei comunque per la mia intima natura, la quale in fondo è quella che opera. In casi come il mio si incontrano forze distruttive e tendenze conservatrici, e se si può parlare di effetto, si verifica appunto questo duplice effetto.

Ormai mi sono fatto un'idea abbastanza chiara sulla mia posizione 'politico-culturale'. Qualche cenno in proposito me l'ha fornito perfino la statistica, stando alla quale nel 1876 (io ero nato un anno prima) fu raggiunta 'la punta massima dei nati vivi' in Germania: 40,9 su mille persone. Si è poi registrata fino alla fine del secolo una *lenta* denatalità, compensata largamente, tuttavia, dalla diminuzione dei decessi. Di colpo, poi, esattamente dal 1900, nel giro di tredici anni si nota un declino della natalità dal 35 al 27 per mille, un declino, assicura la statistica, *mai verificatosi in così breve periodo in nessun popolo di avanzata civiltà*. Eppure non era certo il caso di parlare di un vero e proprio deterioramento della razza; anzi, le malattie veneree erano regredite, diminuito l'alcolismo, l'igiene avviata a ulteriori progressi. I motivi sono di natura puramente morale o – per usare un termine più scientifico e anodino – politico-culturale; vanno cercati nell' 'incivilimento', nello sviluppo progressista, secondo l'accezione occidentale, della Germania. In questi anni, per tagliare corto e per citare un esempio-limite, la prosa tedesca è migliorata; contemporaneamente, perfino nei villaggi più remoti ormai si decantano e si conoscono gli anticoncezionali.

Nel 1876, quando la nazione giunse al culmine della sua fecondità, vivevano in Germania Bismarck, Moltke, Helm-

1. *Ibid.*, pp. 24-25.
2. Si veda sopra, p. 149.

holtz,[1] Nietzsche, Wagner, Fontane. Loro non erano civilletterati, ma spirito ne dimostravano, eccome. Oggi invece, cosa abbiamo? Un certo livello. La democrazia. Ma sì, già l'abbiamo! Da quasi vent'anni sono in rapidissimo sviluppo il 'raffinamento', l' 'umanizzazione', la letterarizzazione e la democratizzazione della Germania! Che vanno ancora urlando e istigando? Non sarebbe più conforme ai tempi un po' di conservatorismo?

So bene cosa vuol dire il fatto che proprio nell'anno 1900, quando io ero arrivato ai miei venticinque anni, incomincia il più repentino calo delle nascite mai verificatosi in un popolo di avanzata civiltà. In quel momento preciso, giusto l'anno in cui uscirono *I Buddenbrook*, quella storia del raffinamento, della sublimazione e degenerazione di una famiglia borghese tedesca, libro indubbiamente molto tedesco – ma segno non meno indubbio di un declino nella salute della nazione – che nel giro di quindici anni avrebbe raggiunto le settanta edizioni: in quel preciso momento, con me e con gente del mio stampo, prende le mosse il processo morale, politico e biologico dietro al quale si erge il civilletterato con la frusta incitatrice. So bene fino a che punto io sono coinvolto in quel processo, so quanto anche la mia attività ne sia espressione e rilancio. Solo che io ho sempre nutrito in me, al contrario del letterato radicale, anche tendenze opposte, conservatrici, esprimendole anzi per tempo, pur senza vedere chiaro in me stesso in fatto di politica. Mi spinsero a questo il concetto di vita che avevo derivato da Nietzsche e il mio rapporto con esso, un rapporto che forse era ironico, ma non più ironico di quello che avevo con lo 'spirito'. Questo concetto della vita acquista attualità nazionale intorno al 1900, quando ha inizio il vistoso declino della fecondità. È un concetto *conservatore*, ed ecco, appena finito il romanzo della decadenza, annunciarsi, vestita di ironia, una volontà di opposizione conservatrice; incominciano ad avere importanza nella mia produzione artistica queste due parole, 'vita' e 'conservare'. Scrissi allora: «Sulla terra il regno dell'arte si va estendendo, mentre quello della salute e dell'innocenza si restringe. Bisognerebbe darsi ogni cura per *conservare* quello che ancora ne rimane e smetterla di allettare alla poesia persone che preferiscono libri sui caval-

1. Hermann Helmholtz (1821-1894), fisico, fisiologo e matematico. I suoi studi più importanti sono raccolti nelle *Wissenschaftliche Abhandlungen* (3 voll., 1882-1895); tra il 1865 e il 1876 pubblicò anche, in tre fortunati volumi, una scelta di *Populäre wissenschaftliche Vorträge*.

li, pieni di istantanee! ... È un controsenso amare la *vita* e nello stesso tempo fare ogni sforzo per tirarla dalla propria parte, per conquistarla alle finezze e malinconie, a tutta la malata nobiltà della letteratura ...» (*Tonio Kröger*).[1] Come si vede, io impiegai quelle parole, quei concetti, per cose puramente morali e spirituali, ma nel mio inconscio deve esserci stata, e ben viva, una volontà politica; ancora una volta appare chiaro che non è indispensabile fare l'attivista e il manifestante politico, che si può essere 'esteta' pur avendo una profonda sensibilità per la politica.

Chiudo questi appunti il giorno in cui si annuncia l'inizio delle trattative per l'armistizio tra Germania e Russia. Se non mi inganno, dovrebbe diventare realtà il desiderio che ho caldeggiato nell'intimo quasi dallo scoppio della guerra: pace con la Russia! Pace anzitutto con lei! E la guerra, ammesso che continui, continuerà contro il solo Occidente, contro i 'trois pays libres', contro la 'civilizzazione', la 'letteratura', la politica, il borghese retorico. – La guerra continua; perché questa non è una guerra, questo è un periodo storico che può durare come quelli dal 1789 al 1815 o dal 1618 al 1648: «fin quando,» dicono i versi del *Dissidio tra fratelli in casa Asburgo*,

> Fin quando le tombe non serrino chi oggi è uomo,
> Fin quando chi è ragazzo non si sia fatto uomo,
> Non si placa il fermento che abbiamo nel sangue.[2]

La guerra continua; e anche questo libro nel quale essa si è rispecchiata nelle proporzioni ridotte di una sfera personale, potrebbe continuare – dovesse durare anche per trent'anni. Me beato, cui è concesso di fare quel che ancora per lungo tempo sarà negato ai popoli presi nel tremendo travaglio: mi è concesso cioè di porvi termine. Alcune di queste pagine sono belle; sono quelle dove l'amore poté prendere la parola. Invece non poserò più l'occhio sulle altre dove dominano l'alterco e l'amara separazione. Resta però il fatto che in quelle venivano prese le difese di un onore ingiustamente ferito da un oltraggio che a sua volta era solo il riflesso del grande oltraggio inflitto a un popolo da un mondo intero, quanto mai esperto di parole.

1. T. Mann, *Tonio Kröger*, cap. IV, in *GW*, vol. VIII, p. 303. I due passi della citazione sono qui invertiti rispetto all'originale.

2. F. Grillparzer, *Ein Bruderzwist in Habsburg*, in *Werke in zwei Bänden*, ed. cit., vol. II, p. 235.

Qual è questo mondo? Quello della politica, della democrazia; e a chi ha occhi per vedere resulta ben chiaro, da tutto quel che ho scritto e creato nel giro di quindici anni di pace, che per necessità dovevo mettermi contro quel mondo, buttandomi in questa guerra dalla parte della Germania e non da quella dei suoi nemici, come ha fatto il civil-letterato. Comunque, l'impressione che io, in mezzo ai tedeschi spiritualmente interessati, mi trovi isolato con la mia convinzione che il problema dell'uomo possa trovare la sua soluzione non nella sfera politica, bensì sempre e soltanto in quella spirituale e morale, è una pura e semplice impressione, evidentemente basata su di un abbaglio. La legittimità del mio modo di vedere e di sentire le cose è ribadita da troppe dichiarazioni di nobili spiriti, rimasti tedeschi in quanto erano *oltremodo* tedeschi. Wieland era di animo nazionale, nel senso più spirituale e alto della parola, quando dichiarò che l'eterno ritornello di tutti i suoi sogni politici era questo: se si vuole migliorare la condizione umana, bisogna incominciare a riformare non tanto le forme di governo e le costituzioni quanto i *singoli individui.* E fu ancora nazionale quando uscì con la domanda: «Quale tedesco, nel cui petto covi sotto la cenere anche solo una scintilla di sentimento nazionale, può tollerare l'idea che un popolo straniero pretenda di imporci, armi alla mano, un *illusorio credo* politico, deleterio per tutte le condizioni del nostro fido vivere borghese; l'idea che proprio nel momento in cui costoro si riempiono la bocca di parole come diritti dell'uomo, libertà, uguaglianza, cosmopolitismo e generale fratellanza, mettano noi di fronte a un ripugnante dilemma: o diventare traditori delle leggi della nostra patria, dei nostri governanti legittimi, di noi stessi e dei nostri figli, o lasciarci trattare come gli schiavi più abbietti?».[1] Wieland sapeva bene di non essere isolato e di non commettere tradimento spirituale quando, a chiusura del ciclo dei suoi saggi sulla Rivoluzione francese, confessò: «Solo con la fine dei miei giorni smetterò di adoperarmi, fedele ai miei concetti e princìpi pubblicamente professati da più di trentacinque anni, per favorire, nella mia veste di scrittore, quanto io ritengo il maggior bene comune dell'umanità; e proprio per questo mi oppor-

1. Christoph Martin Wieland, *Schreiben an den Herausgeber des Teutschen Merkur nebst der Antwort,* in «Der neue Teutsche Merkur», gennaio 1793; col titolo *Nachträge. V. Januar 1793,* in appendice agli *Aufsätze über die französische Revolution,* in *Sämmtliche Werke,* 36 voll., G.J. Göschen'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1853-1858, vol. XXXI, 1857, p. 323.

rò con tutte le mie forze, e fin quando sarà necessario, a ogni concetto falso, confuso e truffaldino di libertà e di uguaglianza, a ogni massima, ragionamento, declamazione e associazione che *mirino* o (magari contro l'intenzione dei cosiddetti democratici benpensanti) *portino* all'anarchia, alla rivolta, al rovesciamento violento dell'ordine borghese e alla realizzazione della nuova religione politica dei demagoghi franco-occidentali; sono certo che in questo *ho e manterrò dalla mia parte ogni vero tedesco, patriota, amico del popolo e cittadino del mondo*».[1]

1. *Ibid.*, pp. 319-20.

POSTFAZIONE
DI MARIANELLO MARIANELLI

UNA FERITA APERTA

Quando questa traduzione venne alla luce, un anno prima del 1968, non ebbe molta gente al suo battesimo, ma in compenso i padrini migliori che mai potesse desiderare, anzi, esemplari: Cesare Cases e Claudio Magris. Il primo chiese amabilmente a chi l'aveva curata: «Que diable allait-il faire dans cette galère?», la galera di un «libro irrimediabilmente invecchiato» di un «Mann così diverso dal solito».[1] Il secondo salutò questa fatica come «un avvenimento culturale di portata europea», giacché, scrisse, «ciò che realmente rimane, e che anzi mantiene intatte la freschezza e la novità, risiede ... non nel tronco centrale del libro ma nel piglio donchisciottesco e votato alla sconfitta, nelle digressioni, nelle parentesi, in quelle oasi e in quelle miniere in cui traluce il retaggio tragico e vivo di una grande tradizione spirituale tedesca, in cui palpita una corda demonica e musicale, appunto 'disperatamente tedesca', schietta ed autentica finché non viene malamente adoperata per fini politici o, il che è lo stesso, 'impolitici'»; pertanto le oltre cinquecento pagine di questo tormentone letterario, secondo Magris, «lungi dall'offrire qualche conclusione, aprono invece un

1. Cesare Cases, *Thomas Mann apolitico*, su «L'Espresso», 2 aprile 1967, ora in *Il testimone secondario*, Einaudi, Torino, 1985, pp. 116 e 117.

problema, il problema Thomas Mann».[1] Quanto, appunto, restava da dimostrare.

Intanto, nelle voci discordi di quei due garanti delle nostre patrie lettere pareva di cogliere, deformata o affinata dagli anni, l'eco della querelle fra illuminismo politico e romanticismo culturale sceneggiata da Mann in questo libro. Il dubbio che la vetusta ferita delle *Considerazioni* fosse ancora aperta o male cicatrizzata fu confermato quando Mazzino Montinari, nel 1975, riprendendo un sommesso discorso della mia *Presentazione* dell'edizione italiana,[2] si rifiutò di «collocare Thomas Mann in uno schema storico di salvazione, per cui egli si sarebbe svolto fino a presentire le 'magnifiche sorti e progressive' dell'umanità avviata verso il socialismo, o – quanto meno – auspice Goethe si sarebbe gradualmente affrancato dall'influenza malefica di Nietzsche».[3] Opponendosi alla «pretesa di inquadrare ideologicamente i due autori», Montinari dimostrò che l'ombra di Nietzsche ha accompagnato Mann fino alla morte nella difesa della sfera della cultura «nell'accezione burckhardtiana di questa parola»[4] dalla sfera politica o ideologica. Montinari arrivò al punto di accostare le *Considerazioni* «al libro di Heine su Börne, anche questo – a suo modo – una rivendicazione dei diritti della cultura contro lo Stato e perfino contro la rivoluzione».[5] Dunque, quasi più della conclamata conversione, andava e va seguita la costante variabile di quel vitale, fatale patto di inimicizia fra i due contraenti, la politica e la cultura, nelle sue fasi alterne di antitesi polemica, di sintesi utopica e di simbiosi problematica, mantenuto senza che mai Mann rinnegasse del tutto (come resulta anche dai diari e dagli epistolari) la paternità di questa sua incresciosa creatura.

Nel 1920, sotto forma di lettera aperta al conte Hermann

1. Claudio Magris, *Alla ricerca dell'illusione impolitica*, su «Il Piccolo» (Trieste), 16 maggio 1967.

2. «... ma è sicuro che debba almeno essere riveduto quella specie di ritratto progressista dell'autore di cui circolano varie copie» (M. Marianelli, *Presentazione*, in T. Mann, *Considerazioni di un impolitico*, presentazione, traduzione e note di M. Marianelli, De Donato Editore - «Leonardo da Vinci», Bari, 1967, p. XXXI; anche, con la stessa numerazione interna delle pagine, in M. Marianelli, *Studi di letteratura tedesca*, Giardini, Pisa, 1988).

3. Mazzino Montinari, *Appunti su Thomas Mann, Nietzsche (e Goethe)*, in «Studi Germanici», 1975, p. 288.

4. *Loc. cit.*.

5. *Ibid.*, p. 291.

Keyserling, scrisse una specie di postfazione a difesa del suo «angustiato e faticoso scritto di artista, questo pezzo di filosofia tedesca non scolastica», auspicando il passaggio dall'antitesi alla «sintesi» di «anima» romantica e «spirito» illuministico.[1] Nel 1928 – variando un sofisma prezioso delle *Considerazioni* («La personalità consiste nell'essere qualcuno, non nell'avere opinioni», p. 492) [2] – dichiarò: «Posso lasciar andare le opinioni da me espresse in quel libro; ma le conclusioni a cui giunsi rimangono innegabilmente giuste, e il problema, il problema *tedesco* in cui mi sono dibattuto allora a nome di tutti, non ha perduto nulla della sua scottante attualità».[3] Nel 1944 meditava addirittura di legittimare in America quel suo antidemocratico figliolo: «Allora, è vero, mi dette molto da soffrire, e proprio per questo mi è rimasto, in segreto, assai caro. In parte è anche, nel suo dolore, sorprendentemente spiritoso. L'intelligenza americana sarebbe pressoché 'matura' per recepire quel libro, giacché è quanto mai stanca di quelle che chiama le mie prediche domenicali sulla democrazia, e le *Considerazioni* potrebbero avere oggi su di lei un effetto letterario ben maggiore».[4] Tre anni prima di morire ammise: «Non me la sono mai sentita di rompere davvero con le *Considerazioni*: esse sono un'opera di travaglio e di scandaglio faticoso e schietto di me stesso a cui devo essere grato già perché solo quella tribolazione ha reso possibile *La montagna incantata*».[5]

La strategia delle adozioni

Per capire in che senso, dato e concesso che fosse sincero, Mann abbia potuto sentirsi in fondo fedele a se stesso, oc-

1. T. Mann, *Klärungen* (1920), col titolo *Brief an Hermann Grafen Keyserling*, in *GW*, vol. XII, p. 595.

2. Più che un'astuzia, questa è la più o meno aurea riserva teorica schopenhaueriana di Mann nei confronti di ogni sua presa di posizione o 'parte', compresa quella di gran confessore della democrazia. – Nel testo di questa *Postfazione* i numeri delle pagine tra parentesi rimandano alla presente traduzione.

3. T. Mann, *Kultur und Sozialismus* (1928), in *GW*, vol. XII, p. 641.

4. Lettera del 17 luglio 1944 ad Agnes E. Meyer, in T. Mann-A.E. Meyer, *Briefwechsel 1937-1955*, a cura di Hans Rudolf Vaget, S. Fischer, Frankfurt/M., 1992, p. 572.

5. Lettera del 16 marzo 1952 a Louis Leibrich, in T. Mann, *Drei Briefe an Louis Leibrich*, in «Neue Rundschau», 1966, p. 227.

corre forse vedere le indubitabili tappe del suo itinerario politico in una prospettiva meno canonica. Quella che ai nostri occhi è apparsa la strategia della conversione di Mann dalla «cultura» alla «civilizzazione» è sempre stata agli occhi di lui piuttosto una strategia dell' 'adozione' della civilizzazione da parte della cultura,[1] quasi che, detto all'ingrosso, Mann si fosse sentito più padre adottivo che figlio adottivo della democrazia. Per lui la «battaglia di ritirata» a difesa dello «spirito borghese tedesco e romantico»[2] è continuata dopo la fine della Grande Guerra per irretire il nemico vincente, la politica, nel sistema della cultura, per riciclare i simboli, il linguaggio stesso del vincitore in quelli dello sconfitto. Per questa strategia l'immaginario, il vocabolario stesso di Mann soffrono, ma soprattutto godono, di un'abilissima labilità 'romantica', faticosa per chi si ingegna a seguire anche soltanto la vita avventurosa di certi termini o la reazione a catena di certe polarità,[3] metapersonaggi indispensabili a tutta l'arte di Mann.

La prova più vistosa di questa strategia dell'adozione ri-

1. Una precoce variante italiana di questo motivo dell'adozione in Mann fu data da Benedetto Croce che nella sua recensione positiva a questo libro considerava l'antitesi fra cultura e civilizzazione come un aspetto «dell'umana ed eterna opposizione tra aristocrazia e volgo»: «Certo, bisogna pure protestare contro il volgo, definirlo, satireggiarlo, respingerlo da sé con violenza, bisogna sfogarsi; la pazienza ha i suoi limiti. Ma, fatto tutto ciò (e pochi lo hanno fatto così bene come il Mann), il volgo resta: resta perché opera (a suo modo, ben s'intende), e compie i suoi molteplici uffici, tra i quali c'è anche quello di stimolare ed accrescere, nell'aristocrazia, la coscienza dell'aristocrazia» (B. Croce, *Thomas Mann: «Betrachtungen eines Unpolitischen»*, in «La Critica», 1920, p. 183). La parabola ideologica di Mann potrebbe essere vista nella luce radente di questo giudizio crociano sulla funzione pedagogica e strumentale del «volgo» destinato a fare da storica 'spalla' alla classe egemonica.

2. T. Mann, *Kultur und Sozialismus*, cit., in *GW*, vol. XII, p. 640. Si veda anche sopra, p. 25 nota 3.

3. Mann è stato fin da giovane collezionista di antitesi e ambivalenze, croce e delizia di tanta critica. Ne aveva fatto un elenco – «Spirito e natura, spirito e arte, cultura e natura, cultura (civilizzazione) e arte, volontà e rappresentazione, ingenuo e sentimentale, realismo e idealismo, paganesimo e cristianesimo (platonismo), plastica e critica» – in un appunto del 1909 (cfr. Hans Wysling, *«Geist und Kunst». Thomas Manns Notizen zu einem «Literatur-Essay»*, in Paul Scherrer/H. Wysling, *Quellenkritische Studien zum Werk Thomas Manns*, Francke, Bern, 1967, p. 218). Nel suo libretto *Bogen und Leier, eine Symbolfigur bei Thomas Mann* (G. Holzberg, Oldenburg, 1968, 2ª ediz., ampliata, 1971) Georg Potempa fa notare (cfr. *ibid.*, pp. 4-5 e nota 5) un particolare non segnalato da Wysling, cioè il fatto che le ultime cinque coppie di parole sono da intendersi invertite secondo un segno apposto dall'autore.

mane l'orazione *Della Repubblica Tedesca*, dedicata a Gerhart Hauptmann in occasione del suo sessantesimo compleanno, tenuta a Berlino addì 15 ottobre 1922,[1] in cui Mann eseguiva una spettacolare trasfusione di sangue romantico nel corpo macilento della neonata Repubblica. L'operazione era difficile in sé, se non altro per carenza di 'riserva' repubblicana nella storia tedesca, nonché scandalosa, visto che l'oratore appena quattro anni prima aveva concluso una simile bravata suonando il piffero della cultura 'impolitica' a servizio dell'impero guglielmino e dell' 'impolitica' «volontà di imporsi al mondo» (p. 296) del popolo tedesco. Mann superò quel duplice ostacolo, storico e personale, girando indietro di quattro anni le lancette della storia: «La 'Repubblica', io non l'ho datata dal 1918, bensì dal 1914».[2] Con quel trucco anagrafico, a cui ricorre a volte la storia in età critica, Mann intendeva riscattare dai suoi umilianti natali politici quella «creatura della sconfitta e dell'obbrobrio» dichiarandola erede universale della cultura tedesca: «... mettere la democrazia, la repubblica in rapporto col romanticismo tedesco non significherebbe renderla plausibile anche a compatrioti ombrosi e sdegnosi?».[3] Questo sarebbe servito, secondo lui, a «togliere il canto patriottico dalla bocca»[4] dei peggiori nazionalisti.

Per dimostrare che «romanticismo significa quasi esattamente modernità»,[5] Mann, non potendo servirsi di Wagner, Schopenhauer e Nietzsche, già grevi garanti delle *Considerazioni*, escogitò come padrini al battesimo della Repubblica tre personaggi mai visti insieme fino ad allora. Il primo, Novalis, «voluttuoso pensatore e intellettualissimo sognatore»,[6] riscoperto da Mann due anni prima compulsando il suo Brandes,[7] portava in dote – e in alternativa alla repubblica

1. Il testo dell'orazione *Von Deutscher Republik* comparve nel fascicolo di novembre del 1922 della «Neue Rundschau» e fu pubblicato a parte nel 1923 (S. Fischer, Berlin) con una prefazione dell'autore, scritta nel dicembre 1922; in *GW*, vol. XI, pp. 809-52.

2. *Ibid.*, p. 811.

3. *Ibid.*, pp. 824 e 832.

4. *Ibid.*, p. 826.

5. *Ibid.*, p. 839.

6. *Ibid.*, p. 832.

7. «In questi giorni assidua lettura de *La scuola romantica in Germania* di Brandes. Sorpreso di trovare in Novalis pensieri che mi erano venuti lavorando a *La montagna incantata* senza che mi rendessi conto di averli forse recepiti in precedenza» (annotazione del 5 luglio 1920, in T. Mann, *Tagebücher 1918-1921*, a cura di Peter de Mendelssohn, S. Fischer, Frankfurt/

di marca francese – il suo «giacobinismo romantico»,[1] più agevole, per Mann, del «repubblicanesimo» elaborato da Friedrich Schlegel[2] e di quello stagionato di Wieland, offerto in questo libro come brindisi finale antifrancese.[3] Così Mann trovava il modo di riaprire il discorso sulla «unione tedesca ... ovvero futura unione europea»[4] trapiantando, con antica e astuta fede, la vocazione europea, rivendicata per la Germania nel 1915,[5] dal terreno organizzativo a quello romantico (in fondo anche il romanticismo si può organizzare). Come secondo padrino e quasi «re della repubblica»[6] proponeva Gerhart Hauptmann, amico letterario de *I*

M., 1979, p. 450). Più tardi Mann definirà Brandes il «Sainte-Beuve del Nord» (nella prefazione a una scelta di suoi saggi e discorsi politici, *Order of the Day. Political Essays and Speeches of Two Decades*, Alfred A. Knopf, New York, 1942; ora, in traduzione tedesca, in *GW*, vol. XIII, p. 170).

1. T. Mann, *Von Deutscher Republik*, cit., in *GW*, vol. XI, p. 833.

2. Cfr. Friedrich Schlegel, *Versuch über den Begriff des Republikanismus* (1796; in *Studien zur Geschichte und Politik*, a cura di Ernst Behler, 'Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe', a cura di E. Behler, con la collaborazione di Jean-Jacques Anstett e Hans Eichner, Schöningh, Paderborn, sez. I, vol. VII, 1966, pp. 11-25): un repubblicanesimo che «per l'ampiezza del suo orizzonte internazionale e per l'intensità di una vita politica comunitaria ha accenti mistici ed è guidato da un 'humanisme supérieur'» (E. Behler, *Studien zur Romantik und zur idealistischen Philosophie*, Schöningh, Paderborn, 1988, p. 72). «... il saggio *Über den Republicanismus* di Fr. Schlegel, uno dei tentativi più maturi di trarre le conseguenze dai fatti rivoluzionari, non seppe poi sottrarsi al fascino della metafisica» (Isabella Berthier, *Discorso su Georg Philipp Friedrich von Hardenberg detto Novalis*, Cooperativa Libraria Universitaria Editrice, Bologna, 1980, pp. 41-42). Il pregnante repubblicanesimo di questo scritto monarchico è stato messo in più precisa luce da Giuseppe Bevilacqua in *Origini del romanticismo tedesco*, introduzione a *I romantici tedeschi*, vol. I, *Narrativa*, da lui curato, Rizzoli, Milano, 1995, pp. 22-29.

3. Si veda sopra, pp. 585-86.

4. T. Mann, *Von Deutscher Republik*, cit., in *GW*, vol. XI, p. 835.

5. Parlando della necessità di affidare a qualcuno «una nuova organizzazione sociale dell'Europa», Mann aveva scritto ad Amann in data 3 agosto 1915: «Si vede bene che l'Occidente non è all'altezza di questo compito, come si vede altrettanto bene che in esso consiste la missione della Germania» (T. Mann, *Briefe an Paul Amann 1915-1952*, a cura di Herbert Wegener, Schmidt-Römhild, Lübeck, 1959, pp. 30-31). Pochi mesi prima era stato anche più esplicito nel proporre che, in previsione dell'inevitabile avvento della democrazia, la Germania potesse almeno «assumere la guida verso una cultura democratica mondiale, giacché questa funzione di paese guida non deve andare all'America» (lettera del 25 marzo 1915, *ibid.*, p. 28). Si noti l'accostamento dei due termini nemici «cultura democratica», quasi precoce spia filologica di un certo bradisismo negli strati concettuali delle *Considerazioni*.

6. T. Mann, *Von Deutscher Republik*, cit., in *GW*, vol. XI, p. 812.

tessitori,[1] amico personale del presidente Ebert, nemico di ogni radicalismo, modello di «poetica tedeschità»[2] già per la corona di capelli bianchi che gli conferiva quell'importanza «regale» trasposta due anni dopo con magistrale sarcasmo nella figura di Mynheer Peeperkorn de *La montagna incantata*,[3] e lo designava pronubo ideale fra la Repubblica weimariana di provato sangue azzurro e il «democratismo erotico»,[4] anzi omoerotico – a cui Mann, più di sempre in quegli ànni, era criticamente sensibile[5] –, cantato da Walt Whitman quale zio d'America e terzo padrino.[6] A queste prime nozze atlantiche fra la democrazia americana e il romanticismo di Novalis sarebbero seguite, a distanza di dieci e più anni, quelle, più felici, fra il New Deal e l'umanità di Goethe, celebrate da Mann nella tetralogia di *Giuseppe e i suoi fratelli*.

Così proprio negli anni in cui Carl Schmitt dichiarava fasulle tutte le carte del romanticismo, il suo «dialogo senza fine» e la sua «chiacchiera senza prospettive», la sua «com-

1. G. Hauptmann, *Die Weber* (1892), dramma sulla rivolta dei tessitori slesiani nel 1844.

2. T. Mann, *Von Deutscher Republik*, cit., in *GW*, vol. XI, p. 814.

3. Cfr. T. Mann, *Der Zauberberg*, cap. VII, «Mynheer Peeperkorn», in *GW*, vol. III, p. 763.

4. T. Mann, *Von Deutscher Republik*, cit., in *GW*, vol. XI, p. 845.

5. Così come nelle *Considerazioni* l'omoerotismo aveva contribuito, tramite Blüher, alla definizione della poetica di Mann (si veda sopra, p. 565 e nota), in questa orazione, tramite Whitman e la sua 'erotocrazia' (di cui alla nota seguente), 'contribuiva' alla fondazione della Repubblica di Weimar. Solo tre anni dopo Mann riprese, sul piano etico-politico, il tema (già presente ne *La montagna incantata*) dell'antitesi fra l'omosessualità propria dell'artista in quanto socialmente 'sterile' e l'utilità del suo matrimonio con la democrazia, escludendo comunque che siffatto matrimonio di convenienza potesse reprimere l'istinto, il 'sacramento' dell'arte. Si veda in proposito il suo saggio, poco noto, *Die Ehe im Übergang*, scritto per *Das Ehe-Buch. Eine neue Sinngebung im Zusammenklang der Stimmen führender Zeitgenossen* (a cura di Hermann Graf Keyserling, N. Kampmann, Celle, 1925, pp. 212-26), col titolo *Über die Ehe. Brief an den Grafen Hermann Keyserling*, in *GW*, vol. X, pp. 191-207.

6. Attingendo da *Walt Whitmans Werk in zwei Bänden* (a cura di Hans Reisiger, S. Fischer, Berlin, 1922), Mann cita dalle fervorose *Democratic Vistas* (1871), dal poema *I Sing the Body Electric* (nella prima stesura già presente nella 1ª ediz. di *Leaves of Grass*, 1855), ma soprattutto versi di alcuni canti del ciclo *Calamus* (in *Leaves of Grass* a partire dalla 3ª ediz., 1860) che esaltano «l'amicizia fra uomini», «l'amore fra camerati», e conclude che «l'adorazione efebica in Whitman ..., nell'ambito del suo esuberante ardore fallico ..., era certo qualcosa di più sano che non l'amore per Sofia del povero Novalis, il quale stimava saggio amare una morta» (T. Mann, *Von Deutscher Republik*, cit., in *GW*, vol. XI, pp. 848 e 849).

pleta incompatibilità ... con qualunque norma morale, giuridica o politica»,[1] Mann insisteva a cercare, cinquant'anni prima del Sessantotto, tesori di «utopia attiva»[2] nella miniera di Novalis. Affermava che il suo «*Europa o la cristianità*», tartassato da destra e da sinistra, «non era reazionario», anzi «rivoluzionario nel più nobile senso della parola»,[3] reliquiario di quel «terzo regno dell'umanità religiosa»[4] che lui stesso vagheggiava fino dai tempi di *Fiorenza*[5] e ora vedeva realizzabile nella Repubblica di Weimar.

Mann ha fatto di tutto per difendere l'autenticità di questo suo «terzo regno» da ambigue varianti – come *Das neue Reich* (1928) delle liriche di Stefan George o «Das innere Reich», rivista per anime umbratili in tempi di canicola nazista (1934-1944) – e da volgari controfigure come l'omonimo *Das dritte Reich*, breviario per giovani reazionari fornito da Arthur Moeller van den Bruck nel 1923. Soltanto nell'agosto del 1941 si è deciso a denunciare pubblicamente che quel suo «terzo regno», rischioso quanto cangiante talismano romantico, gli era stato scippato dai nazisti «attraverso la sua attuazione».[6] Un riflesso di quell'utopia si può cogliere in chiusura del capitolo «Alcune osservazioni intorno all'umanità» delle *Considerazioni* come «sogno» di un'Europa

1. Carl Schmitt, *Politische Romantik* (1919), 4ª ediz., Duncker & Humblot, Berlin, 1982, pp. 3 e 175-76.

2. Cfr. Giuliano Baioni nella sua *Presentazione* (p. xv) del citato *Discorso su Novalis* di Isabella Berthier, intrepida e acuta esegeta – pur senza alcun riferimento a Mann – delle 'risorse' rivoluzionarie di Novalis.

3. T. Mann, *Zum sechzigsten Geburtstag Ricarda Huchs* (1924), in *GW*, vol. X, p. 435.

4. «... das dritte Reich der religiösen Humanität» (T. Mann, *Von Deutscher Republik*, cit., in *GW*, vol. XI, p. 847).

5. «... il poeta è la sintesi stessa, ... la conciliazione di spirito e arte, di conoscenza e creazione, di intellettualismo e semplicità, di ragione e demonia, di ascesi e bellezza: il terzo regno» (T. Mann, *Zu «Fiorenza»*, 1912, col titolo cumulativo *Über «Fiorenza»*, come secondo contributo, *Für die «Blätter des Deutschen Theaters»*, in *GW*, vol. XI, p. 564). La fonte più plausibile di questa immagine del «terzo regno», che risale al misticismo di Gioacchino da Fiore, sembra essere il dramma di Ibsen *Kejser og Galilæer* (Cesare e il Galileo; 1873), che Mann conosceva. Una simile istanza – pur senza suggestioni metafisiche – era stata espressa da Nietzsche nel 1874: «Voglio dare qui testimonianza che *l'unità tedesca* in quell'altissimo senso è quanto noi vogliamo, e la vogliamo più ardentemente della riunificazione politica, *l'unità dello spirito e della vita tedeschi dopo l'annientamento dell'antitesi tra forma e contenuto, tra interiorità e convenzione*» (F. Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen II*, 4, in *WS*, vol. I, p. 237).

6. T. Mann, *Deutsche Hörer! Fünfundzwanzig Radiosendungen nach Deutschland* (1940-1945), appello dell'agosto 1941, in *GW*, vol. XI, p. 1012.

del dopoguerra, un'«Europa ... devota a una religiosa umanità» (p. 487), che Mann ha poi filtrato nel famoso paesaggio trasognato da Castorp nel capitolo VI («Neve») de *La montagna incantata*.

IL TRADIMENTO DEL ROMANTICISMO

Invece, mentre usciva quel romanzo, nel 1924, Mann intuiva che la crisi era interna al suo «sogno». Non a caso in due scritti che segnano una pausa, una svolta di riflessione della sua strategia, Mann si preoccupava di assicurarci, con l'aiuto di Nietzsche e di Ricarda Huch, tarda vestale della primavera romantica,[1] che i romantici, soprattutto Friedrich Schlegel, «non hanno mai inteso il concetto dell'arte se non come antitesi all'istintivo, al naturale, all'inconscio», che sono «una scuola di arte e di spirito quanto mai intellettualistici»,[2] così come la stessa prosa di Nietzsche sposa «critica e musica»,[3] è «musica intellettuale»,[4] non ha nulla di irrazionale. (Inutile dire che di quella prosa Mann si sentiva, a torto o a ragione, l'erede, anche se non aveva la grazia smagliante di metafore del suo maestro di scrittura). Questa ridefinizione, questa emarginazione dal romanticismo dell'istintivo e dell'inconscio dipendeva forse dal fatto che in quegli anni Mann avvertiva che la difesa del lascito delle *Considerazioni* esigeva qualche rinuncia, anche se questa andava pagata con – diceva con le parole di Ricarda Huch – «la lieve angoscia nella coscienza di chi, sognando, presente la sacra forza salvifica della luce eppure la rifugge»;[5] e per-

1. Nel 1899 Ricarda Huch aveva pubblicato un primo studio dal titolo *Blütezeit der Romantik*, a cui seguì nel 1902 un secondo volume, *Ausbreitung und Verfall der Romantik*; dal 1908 le due opere sono ristampate insieme col titolo *Die Romantik*.

2. T. Mann, *Zum sechzigsten Geburtstag R. Huchs*, cit., in *GW*, vol. X, pp. 431 e 432.

3. Cfr. T. Mann, *Rede, gehalten zur Feier des achtzigsten Geburtstages Friedrich Nietzsches am 15. Oktober 1924*, orazione tenuta il 4 novembre 1924, pubblicata nel 1925; col titolo *Vorspruch zu einer musikalischen Nietzsche-Feier*, in *GW*, vol. X, p. 181. Già in *Bilse und ich* (1906; in *GW*, vol. X, pp. 9-22) Mann aveva usato anche per la propria prosa la definizione-chiave «dichterischer Kritizismus» (*ibid.*, p. 19).

4. T. Mann, *Zum sechzigsten Geburtstag R. Huchs*, cit., in *GW*, vol. X, p. 433.

5. A questa citazione da *Blütezeit der Romantik* di R. Huch (6ª ediz. H. Haessel, Leipzig, 1916, pp. 104-105), quasi metafora della 'fotofobia' romantica per l'illuminismo, Mann aggiungeva: «Non si tratta qui del problema *tedesco*? Non è questo 'sognatore' il tedesco stesso che ..., per amore

tanto doveva ammettere: «Chiunque abbia avuto a cuore di dare alla natura tedesca forma, consapevolezza, limpida validità e distinzione agli occhi del mondo, ha dovuto, a costo di infliggere a se stesso una ferita dolorosa, combattere contro l'elemento di ambigua cupezza della musica in Germania».[1] Mann sperimentava sulla sua pelle la stessa crisi, lo stesso sforzo di Nietzsche per superare l'«ambigua cupezza della musica» di Wagner, anche col rischio che «l'autosuperamento» venisse scambiato per «autotradimento» e per «tradimento tout court».[2]

Con questa pregnante metafora dell'«ambigua cupezza della musica» (parente della «corda demonica e musicale» evocata da Magris)[3] Mann aveva preso coscienza, grazie a Nietzsche, dei germi congeniti alla stessa arte romantica e neoromantica da lui esaltata nelle *Considerazioni*: «Lasciate pure che si compia ogni utopia del progresso, la redenzione della terra in forza della ragione, ogni sogno di eudemonismo sociale», che si realizzi «una 'umanità' ... razionale, apolide e integrata, ... giunta ai supremi trionfi della tecnica, alla visione a distanza per forza di elettricità: bene, l'arte vivrà ancora, ... rappresenterà, alimenterà e celebrerà la passione e la non-ragione, terrà in onore i pensieri e gli impulsi del profondo, li terrà *svegli* o con impeto grande li risveglierà, per esempio il pensiero e l'istinto della guerra ... La guerra, l'eroismo di tipo reazionario, ogni stortura dell'irrazionale saranno sempre pensabili e dunque possibili sulla terra finché esisterà l'arte ...» (p. 402).

Forse proprio per avere sperimentato, intus et in cute, questa 'sindrome' musicale, Mann avvertì fin dall'inizio l'insorgere di un nuovo ciclo di involuzione politica nel suo paese. Poteva già nel 1921 parlare di «reazione culturale», dell'«idiozia della croce uncinata» a proposito delle manifestazioni antisemitiche a Monaco contro il «nuovo Newton», Einstein.[4] Poteva parlare nel 1923, a un anno dall'assassinio

dell'inconscio, non vuole che il poeta sia scrittore ...?» (T. Mann, *Zum sechzigsten Geburtstag R. Huchs*, cit., in *GW*, vol. X, p. 434).

1. *Loc. cit.*

2. Cfr. T. Mann, *Vorspruch zu einer musikalischen Nietzsche-Feier*, cit., in *GW*, vol. X, p. 183. A questo «tradimento» Ernst Bertram ha dedicato il capitolo «Judas» del suo *Nietzsche* (Bondi, Berlin, 1918).

3. Si veda sopra, p. 589.

4. T. Mann, *Zur jüdischen Frage*, articolo scritto nell'autunno del 1921 per la rivista «Der Neue Merkur», poi ritirato, pubblicato per la prima volta il 15 gennaio 1966 sulla «Frankfurter Allgemeine Zeitung»; in *GW*, vol. XIII, pp. 473 e 474.

di Rathenau, di «filosofia della brutalità» e di «oscurantismo, ... pericolo di tutti i tempi bramosi di assoluto».[1] Nel 1925 denunciava, lui romantico, la «barbarie romantica»[2] per cui Wagner veniva assunto come «patrono di una tedeschità dell'età della pietra».[3]

Più conta il fatto che questo grande conservatore, teso, agli occhi di tanti, a buscare l'occidente della ragione per l'oriente dell'anima (dato e non concesso che ci sia mai arrivato o voluto arrivare), seppe incrociare sulla sua rotta le correnti più torbide e suggestive della rivoluzione conservatrice senza lasciarsi coinvolgere. Oggi più di sempre varrebbe la pena studiare come e perché all'onda, per esempio, di entusiasmo, quasi invidioso, per *Il tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler,[4] o a quella di simpatia per *La vera missione politica della Germania* di Keyserling,[5] o a quella di gratitudine per il saggio *Metafisica e storia. Lettera a Thomas Mann* di Alfred Baeumler, hegelianamente affascinato dalle *Considerazioni*,[6] sia sempre seguita in Mann, presto o tardi,

1. T. Mann, *Geist und Wesen der deutschen Republik* (1923), in *GW*, vol. XI, pp. 858 e 859.

2. T. Mann, *Goethe und Tolstoi. Fragmente zum Problem der Humanität*, rifacimento in forma di saggio (inverno 1924/25, per la raccolta *Bemühungen. Gesammelte Abhandlungen und kleine Aufsätze*, S. Fischer, Berlin, 1925) dell'orazione dallo stesso titolo che Mann aveva tenuta a Lubecca il 4 settembre 1921 e pubblicata nel 1922 sulla «Deutsche Rundschau»; in *GW*, vol. IX, p. 169.

3. T. Mann, *Kosmopolitismus* (1925), in *GW*, vol. X, p. 189.

4. Appena Mann cominciò a leggere quel libro (*Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte*, vol. I, Braumüller, Wien, 1918; vol. I riveduto e vol. II, Beck, München, 1922), lo definì «una grande scoperta ..., forse destinata a fare epoca nella mia vita» (annotazione del 26 giugno 1919, in T. Mann, *Tagebücher 1918-1921*, cit., p. 274), «... come vent'anni fa *Il mondo come volontà e rappresentazione*» (annotazione del 2 luglio 1919, *ibid.*, p. 276).

5. In quello scritto di H. Keyserling (*Deutschlands wahre politische Mission*, Reichl, Darmstadt, 1919) Mann vide «il messaggio più ricco di spirito e di conforto» per «la nazione nella sua ora più buia» (T. Mann, *Klärungen*, cit., in *GW*, vol. XII, p. 593). Il carteggio Mann-Keyserling, prezioso anche per i riferimenti a Spengler, è raccolto in T. Mann, *Briefwechsel mit Autoren*, a cura di Hans Wysling, S. Fischer, Frankfurt/M., 1988, pp. 227-57.

6. Mann lesse quel saggio di Baeumler già in manoscritto nel febbraio del 1920 (cfr. T. Mann, *Tagebücher 1918-1921*, cit., p. 388) e ne raccomandò la pubblicazione (avvenuta, col titolo *Metaphysik und Geschichte. Brief an Thomas Mann*, nel fascicolo di ottobre di quell'anno della «Neue Rundschau», pp. 1113-29).

la risacca della sua delusione,[1] dell'avversione crescente[2] e ricambiata, fino al disprezzo, da parte della cultura di destra dopo la prima,[3] ma soprattutto dopo la seconda guerra mondiale per il suo «tradimento».[4]

1. Il rapporto con Keyserling, favorito da comuni ideali di rinnovamento spirituale, andò allentandosi quando Mann si accorse che il fervore organizzativo di Keyserling non bastava a dare chiarezza alle sue idee. Quanto a Baeumler, fu soprattutto la sua introduzione (*Bachofen, der Mythologe der Romantik*) alla scelta degli scritti di Johann Jakob Bachofen, *Der Mythus von Orient und Occident* (a cura di Manfred Schröter, Beck, München, 1926) a provocare il distacco di Mann che nella sua *Pariser Rechenschaft* dello stesso anno (in *GW*, vol. XI, pp. 9-97) accusò Baeumler di «oscurantismo rivoluzionario» (*ibid.*, p. 48).

2. La parabola della crescente avversione di Mann per Spengler (riassunta nel commento di H. Wysling a T. Mann, *Briefwechsel mit Autoren*, cit., pp. 638-41) raggiunse il culmine nella prima delle sue otto lettere pubblicate tra il 1922 e il 1928 su «The Dial» (New York), *German Letter (I)*, datata novembre 1922 (col titolo *Briefe aus Deutschland. Erster Brief*, in *GW*, vol. XIII, pp. 260-72), dove Spengler veniva accusato di «profetismo da iena» e di essere «soltanto un disfattista dell'umanità» (*ibid.*, p. 266). In una lettera, del 5 dicembre 1922, a Ida Boy-Ed, Mann scrisse ancora: «Lei vede che non mi sono allontanato da Nietzsche, anche se non so che farmene della sua scimmia astuta, il signor Spengler» (in T. Mann, *Briefe an Otto Grautoff, 1894-1901, und an Ida Boy-Ed, 1903-1928*, a cura di Peter de Mendelssohn, S. Fischer, Frankfurt/M., 1975, p. 224).

3. Un esempio specifico è dato dalla polemica con un «filologo politico» (cfr. T. Mann, *Kultur und Sozialismus*, cit., in *GW*, vol. XII, p. 639), Arthur Hübscher, che nell'estate del 1927, in un articolo pubblicato su due periodici di destra, «Das Gewissen» e «Deutsches Volkstum» (*Die überarbeiteten «Betrachtungen eines Unpolitischen»*), e ripreso il 23 agosto dalle «Münchner Neueste Nachrichten» (*Die Metamorphose der «Betrachtungen eines Unpolitischen»*), aveva accusato Mann di avere «democratizzato» e dunque tradito le *Considerazioni* tagliando certe pagine (quelle segnalate nella presente traduzione da parentesi quadre) per la nuova edizione del 1922. Nel 1928 Hübscher attaccò nuovamente Mann pubblicando una lettera aperta, *Offener Brief an Thomas Mann*, sulla rivista da lui diretta, «Süddeutsche Monatshefte» (fascicolo di giugno, pp. 697-706), a cui seguirono (nel fascicolo di luglio) una replica di Mann (pp. 769-71) – che era già intervenuto il 19 giugno con una precisazione sulle «Münchner Neueste Nachrichten» (entrambi gli scritti, *Eine Erklärung* e *Antwort an Arthur Hübscher*, in *GW*, vol. XIII, pp. 600-607) – nonché una controreplica di Hübscher (pp. 771-72), il quale volle pubblicare perfino un opuscolo a parte sulla polemica, *Der Streit um Thomas Manns «Betrachtungen»* (Verlag Süddeutsche Monatshefte, München, 1928).

4. Si pensi solo all'odio spremuto a gocce da Carl Schmitt nel suo diario: «Soltanto i traditori dello spirito, i maestri della congiuntura come Thomas Mann, gli eterni aspiranti a qualunque medaglia Goethe o Stalin o Nobel o antifascista vengono applauditi sempre più forte» (annotazione del 26 luglio 1949, in C. Schmitt, *Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Duncker & Humblot, Berlin, 1991, p. 261). Sotto la data del 13 agosto 1949 Schmitt insiste: «Mi fa orrore il tossico lezzo di questo cadavere Thomas Mann che non vuole morire» (*ibid.*, p. 263). Mann menziona,

In sostanza, agli albori della Repubblica di Weimar, Mann aveva spostato la sua guerra di impolitico dal fronte dell'illuminismo francese a quello della «barbarie romantica» tedesca,[1] molto prima che, a difesa di una borghesia che in fondo non voleva essere difesa, la sua strategia delle adozioni cercasse, nella seconda metà degli anni Venti, alleanze sempre più vistose: con la socialdemocrazia, con la 'più grande borghesia' di Goethe e, soprattutto, con Freud, richiamato in servizio psicologico contro il mito di Hitler.[2] Resta comunque il fatto che Mann, romantico antiromantico, «monarchico per sentimento» e «repubblicano per ragionamento»,[3] si è impegnato molto prima e molto di più di tanti «profeti a lungo ... termine»[4] – e colleghi anche illustri, come Jünger e Benn – per non svendere la Repubblica di Weimar al peggiore offerente.

Una terza sua guerra di retroguardia, semiprivata, Mann

in tutta la sua opera, Carl Schmitt una volta sola, nel 1941, inserendolo, come «teorico del fascismo tedesco», fra Spengler e Alfred Rosenberg (autore di *Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, Hoheneichen, München, 1930), nella graduatoria dei corruttori dello spirito (cfr. T. Mann, *Germany's Guilt and Mission*, in «Decision», New York, 1941; col titolo *Deutschland*, in *GW*, vol. XII, pp. 907-908).

1. Per questo, un anno dopo l'avvento di Hitler, leggendo un discorso del biologo Karl Escherich, rettore dell'Università di Monaco, quale ennesima prova della politicizzazione della cultura, annotava: «Mi sentivo come se dovessi scrivere un'altra volta le *Considerazioni*. Non era stato già tutto così nel 1914?» (annotazione del 18 marzo 1934, in T. Mann, *Tagebücher 1933-1934*, a cura di Peter de Mendelssohn, S. Fischer, Frankfurt/M., 1977, p. 363).

2. Nella conferenza tenuta a Monaco il 16 maggio 1929 e pubblicata lo stesso mese in «Die Psychoanalytische Bewegung», *Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte* (in una seconda stesura, in *GW*, vol. X, pp. 256-80), Mann, considerato «un madornale errore storico-filosofico vedere nel romanticismo tedesco un movimento ... reazionario» (*ibid.*, p. 265), indicò nello scandaglio freudiano dell'inconscio, nella sua azione liberatrice della «situazione culturale odierna sotto il segno della neurosi inibitoria» (p. 279), nel suo «interesse per l'istinto» (p. 276) – che è poi quello peculiare dell'arte di Mann, «interesse», non amore animale –, una specie di imperativo del momento, un più attuale socialismo.

3. Secondo Hermann Kurzke, questa autodefinizione di Friedrich Meinecke del 1919 vale per «un'esigua schiera di intellettuali conservatori» quali Troeltsch, Rathenau e, appunto, Thomas Mann, dopo il crollo del secondo impero tedesco (cfr. H. Kurzke, *Thomas Mann. Epoche - Werk - Wirkung*, Beck, München, 1985, 2ª ediz., ampliata, 1991, p. 179).

4. «Nell'essere stati dei profeti a lungo e non a breve termine sta l'apparente contraddizione» tra «l'importanza» degli intellettuali di quegli anni e «la loro impotenza» (C. Cases, *La cultura di Weimar*, prefazione a Peter Gay, *La cultura di Weimar*, Dedalo, Bari, 1978, ora in *Il testimone secondario*, cit., p. 204).

l'ha combattuta, col grado di semplice anticapitalista romantico, da cittadino americano contro certi suoi concittadini quando fu accusato di «premature anti-fascism» (come dire di antifascismo antemarcia) per essersi opposto al fascismo già molto tempo prima che gli Stati Uniti entrassero in guerra.[1] Il documento più serio, quasi più delle polemiche e dei tormenti confessati nelle lettere e nei diari di quegli anni di caccia alle streghe, è un articolo del 1949, *In occasione di una rivista,* poco noto e molto «esplosivo», pubblicato solo nel 1991 in appendice ai diari degli anni 1949-1950.[2] Mann lo aveva scritto contro l'ipocrisia dell'Occidente che «ha discreditato i princìpi di cui si vanta» e presentato certe sue speculazioni come «una rinascita della personalità creativa e ... dell'iniziativa privata».[3] È lo stesso chiodo del «virtuoso frasario democratico-politico» (p. 394) degli «affaristi umanitari» come quelli della «Compagnia delle Indie» (p. 151), crucciosamente battuto nelle *Considerazioni.*[4]

1. Per questa accusa specifica e per tutto il dossier a suo carico raccolto fin dal 1937 dal FBI, che comunque sottopose Mann a più stretta sorveglianza solo dopo il suo viaggio, nell'estate del 1949, nell'allora 'Zona di occupazione sovietica' della Germania, cfr. Hans Rudolf Vaget, *Vorzeitiger Antifaschismus und andere unamerikanische Umtriebe. Aus den geheimen Akten des FBI über Thomas Mann,* in *Horizonte. Festschrift für Herbert Lehnert zum 65. Geburtstag,* a cura di Hannelore Mundt, Egon Schwarz e William J. Lillyman, Niemeyer, Tübingen, 1990, pp. 173-204. La gazzarra contro di lui sull'onda del maccartismo rifluito in Europa culminò nel virulento articolo di Gerhard Nebel, *Thomas Mann zu seinem 75. Geburtstag,* pubblicato il 6 giugno 1950 sulla «Frankfurter Allgemeine Zeitung», parzialmente riportato in T. Mann, *Tagebücher 1949-1950,* a cura di Inge Jens, S. Fischer, Frankfurt/M., 1991, pp. 562-63. Vi si legge che Mann, «allergico alla Germania fino all'idiozia, ... già amico della libertà, è diventato patrono dei torturatori orientali e fa di tutto per impedire la salvezza dell'Occidente». D'altra parte, conclude Nebel, si capisce che, nei confronti dello «spirito della nuova teologia» comune a Heidegger, Jünger e Blüher, Mann è un «sopravvissuto». Quando scrisse quell'articolo, Nebel aveva già applicato la 'curiosità metafisica' del suo maestro Jünger ai propri diari di guerra in Italia, *Auf ausonischer Erde. Latium und Abruzzen* (1949) e *Unter Partisanen und Kreuzfahrern* (1950).

2. L'articolo, *Anläßlich einer Zeitschrift,* era destinato alla rivista «Aufbau» per valorizzare un piccolo quanto coraggioso periodico ciclostilato, «Extempore», della casa editrice Vita Nova di Lucerna, e per provare «che il numero degli uomini in attesa di una parola che abbia il coraggio di dissentire anche dall'imperialismo economico del nostro tempo, non è tanto esiguo come spesso può sembrare» (in T. Mann, *Tagebücher 1949-1950,* cit., pp. 680-81). Mann stesso aveva definito l'articolo «explosiv» nel diario alla data del 25 dicembre 1949 (cfr. *ibid.,* p. 142).

3. *Ibid.,* pp. 670 e 675.

4. «Da un certo tempo ho cominciato a credere», scrisse in proposito il 26 gennaio 1951 ad Agnes E. Meyer, «che la critica fatta dalle *Considerazio-*

Da vecchio, mentre oscillava, perplesso fantasma goethiano, fra Weimar e Francoforte, fra Oriente e Occidente, Mann ha dovuto disporre su due fronti le veterane sue truppe impolitiche contro la prevaricazione della politica sulla cultura e sulla verità. Nel 1950, dipingendo il quadro del suo tempo coi colori del «despair» shakespeariano, non sapeva darsi pace che la menzogna fosse stata istituzionalizzata nell'Oriente comunista ad «atto di fede» e fosse ormai vizio incarnito nell'Occidente democratico dove «la politica del potere si veste di messianesimo», col rischio, per via della guerra fredda, «di esorcizzare il diavolo con Belzebù e assumere come alleato il fascismo, appoggiarlo e farlo di nuovo grande».[1] Già l'anno prima, affrontando l'ultimo dei suoi ritratti di Goethe (manca ancora un vero catalogo critico di tutti i quadri che Mann ha fatto di Goethe per assomigliargli), aveva mescolato ai colori un po' sgargianti della «religione democratica dell'umanita»[2] non poche sfumature personali riprese dalle *Considerazioni*: certa tendenza a «un'ipertrofia non democratica», certa «parentela con Nietzsche immoralista» e dunque impolitico,[3] certo gusto per le contraddizioni, certa assenza di fede in un futuro migliore e rivoluzionario dell'umanità, nel pacifismo,[4] certo scetticismo degno di Schopenhauer di fronte alle «forme liberali di governo».[5]

L'ARTE PER L'ARTE DELLA CITAZIONE

Eppertanto, anche secondo Hans Mayer, «fino all'ultimo dei suoi ottant'anni di vita Thomas Mann è stato in una posizione di interiore difesa di fronte alle parole 'politica' e 'politico'»;[6] ma proprio questa 'interiorità' ha dato alla di-

ni alla democrazia occidentale sopravvivrà a tutte le successive mie benignità nei suoi confronti» (in T. Mann-A.E. Meyer, *Briefwechsel 1937-1955*, cit., pp. 749-50).

1. Cfr. T. Mann, *Meine Zeit* (1950), in *GW*, vol. XI, pp. 303, 316, 317 e 321.
2. T. Mann, *Goethe und die Demokratie* (1949), in *GW*, vol. IX, p. 757.
3. *Ibid.*, pp. 765 e 766.
4. Cfr. *ibid.*, pp. 762, 768 e 769.
5. *Ibid.*, p. 769.
6. Hans Mayer, *Thomas Mann und das Leiden an Deutschland*, testo ampliato della postfazione a un'edizione speciale dell'orazione *Deutschland und die Deutschen* (1945) di T. Mann (Europäische Verlagsanstalt, Hamburg, 1991), ora in *Wendezeiten. Über Deutsche und Deutschland*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1993, p. 279.

fesa offensiva di questo scrittore 'riservista' volontario una veemenza, una ricchezza inventiva rare nei militanti di carriera ideologica. Non a caso, negli anni più critici di Weimar Mann cercò anche l'alleanza di Lessing, non perché «figlio e cavaliere» di un «illuminismo ... ormai invecchiato»,[1] bensì per la sua quanto mai simpatetica, «polemica irascibilità», anzi per «quella sbarazzina di Irascibilità», la «Spitzbübin Iraszibilität»,[2] protagonista e regista delle *Considerazioni* dove Mann, come ogni poeta che «'scende in piazza' e si intriga, purtroppo, in ogni bega»,[3] aveva coinvolto, e in parte ipotecato, tutto il suo patrimonio letterario e il suo prestigio.

Così, per dirla di nuovo con Hans Mayer, «il mostruoso saggio del 1918 rientra direttamente nel mondo del narratore Thomas Mann, come si può accertare risalendo ai primi abbozzi epici e agli scritti di attualità politica di lui ventenne.[4] Da questo si può dedurre che la sua rinuncia al mondo delle *Considerazioni* poteva valere solo per le implicazioni di attualità politica di quelle posizioni di fondo, non di certo per il substrato spirituale senza il quale il percorso di Thomas Mann narratore non può essere pensato».[5]

Giusto questo intendevo dire quando nella mia *Presentazione* del 1967 mi permisi di immaginare le *Considerazioni* «come un lago torbido e ricco dove confluisce quasi tutta la problematica del Mann precedente la prima guerra mondiale, uscendone poi, come certi fiumi d'Europa, ma serbando nel proprio corso, sempre più vasto e gremito di volti, non poche tormentose vene e riflessi di quel lago».[6]

Ora intorno a quel lago c'è sempre più gente che ne studia i riflessi complicati dagli umori dell'autore. Il titolo stesso del libro rispecchia da un lato le *Considerazioni inattuali*

1. T. Mann, *Rede über Lessing* (1929), in *GW*, vol. IX, p. 244.

2. *Ibid.*, pp. 239 e 238.

3. *Ibid.*, p. 239.

4. Lo ha fatto in parte Fabrizio Cambi segnando nella narrativa dei fratelli Mann i sentieri tematici che portano alle *Considerazioni* (cfr. F. Cambi, *L'opposizione arte-vita fra '800 e '900 in Heinrich e Thomas Mann*, «Annali dell'Istituto Universitario di Lingue Moderne», Sede di Feltre, 1981, pp. 31-67).

5. H. Mayer, *Thomas Mann. Zur politischen Entwicklung eines Unpolitischen* (1970), in *Der Repräsentant und der Märtyrer. Konstellationen der Literatur*, Suhrkamp, Frankfurt/M., 1971, p. 75.

6. M. Marianelli, *Presentazione*, in T. Mann, *Considerazioni di un impolitico*, ed. cit. del 1967 (anche in M. Marianelli, *Studi di letteratura tedesca*, cit.), p. XXXVI.

di Nietzsche e dall'altro l'ombra degli scritti politici di Dostoevskij definiti anch'essi «considerazioni di un impolitico» (p. 518). Anche per Mann, alle opposte febbri della critica ideologica è seguito, preludio a un più meditato e informato 'leggere Mann', un lavoro di monitoraggio filologico-storico, perfino dei testi militanti minori e minimi,[1] che sta investendo le stesse *Considerazioni* e conferma l'ipotesi di quella metafora lacustre. Se è vero che Thomas Mann ha avuto sempre «bisogno, per così dire, di un santo protettore»,[2] le *Considerazioni*, autentiche gesta auctoris per auctores, sono la più manniana di tutte le sue opere, croce e delizia per i rabdomanti di fonti, di ipotesti e di ipogrammi. Hermann Kurzke, di gran lunga il più bravo di loro, ha escogitato addirittura una «semeiotica delle citazioni», stratificate per tipi, deplorando che la «tendenziosità» dei contenuti delle *Considerazioni* abbia finora impedito di leggerle come un'«opera d'arte»,[3] di una quanto mai moderna arte per l'arte della citazione. Lo stesso Mann aveva già confessato, con una sincerità smarrita e magistrale, il risvolto psicologico di tanta grazia citazionale dell'arte moderna in quel passo in apertura del libro che andrebbe riletto ogni giorno come un versetto del suo vangelo: «Queste mie trattazioni sono opera di artista anche per la loro auto-insufficienza, per il loro bisogno di aiuto e di appoggio, per il loro infinito citare e appellarsi a robusti garanti ...» (p. 33), a cui va aggiunto l'altro, più breve: «Se, pur con tutto il gusto per l'abbandono creativo, si è per natura inclini a un certo pudore di parlare in prima persona, si attribuisce molto valore alla citazione usata come mite intermediaria» (p. 449).

Non è soltanto «pudore»: per quanto assurdo sembri, questa poetica della 'simbiosi' con altri autori che non vuo-

1. Una tappa decisiva è la recentissima edizione di una vasta scelta di *Essays* (che non comprende ovviamente il grande testo delle *Considerazioni*), curata da Hermann Kurzke e Stephan Stachorski (6 voll., S. Fischer e Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M., 1993-1997). Sono volumi preziosi per l'inquadramento e il commento critico dei testi, offerti di norma nella versione originale, punto di partenza per seguire le fasi della loro frequente, calcolata, 'restaurazione' operata dall'autore.

2. H. Mayer, *Vierergespräch über Thomas Mann, Deutschland und die Deutschen*, testo di una discussione radiofonica del 19 marzo 1992 con Inge Jens, Walter Jens e Hanjo Kesting, in *Wendezeiten*, cit., p. 358.

3. H. Kurzke, *Nietzsche in den «Betrachtungen eines Unpolitischen»*, in *Wagner - Nietzsche - Thomas Mann. Festschrift für Eckhard Heftrich*, a cura di Heinz Gockel, Michael Neumann e Ruprecht Wimmer, Klostermann, Frankfurt/M., 1993, pp. 184 e 188.

le, non sa nascondere una qualche incertezza di fondo[1] in questo infaticabile regista di se stesso, è sorella siamese di quel 'narcisismo trascendentale' che induce Mann a esibirsi volta a volta «chargé d'affaires dello spirito della nazione»,[2] suo «rappresentante», anzi suo catartico «martire»,[3] ma soprattutto, sublimando in positivo quell'incertezza, come prototipo del tedesco, «uomo di mezzo in grande stile», in «posizione mediana e mediatrice» (p. 128),[4] il gran maestro delle ambivalenze neoromantiche. Forse è stato, più della sua stessa onestà intellettuale, questo narcisismo – che gli ha impedito «di cogliere la serietà della vita di un'altra persona»[5] – a permettere a lui, come a pochi o a nessun altro scrittore tedesco, di addossarsi anche la sua parte di colpa della «barbarie romantica», di confessarsi «fratello di Hitler»[6] e di sdoppiarsi nei protagonisti tragici del *Doktor Faustus*.

1. Cfr. in proposito l'interessato giudizio di Musil, attento lettore delle *Considerazioni*: «Mann semplicemente si serve dell'incerto contro il monopolio del certo» (in R. Musil, *Tagebücher*, a cura di Adolf Frisé, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, 1976, nuova ediz., ampliata, 1983, vol. I, p. 481).

2. R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften* (1930-1943), libro I, parte seconda, cap. XCV, «Der Großschriftsteller, Rückansicht», in *Gesammelte Werke in neun Bänden*, a cura di Adolf Frisé, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg, 1978, vol. II, p. 429.

3. Mann stesso si sentiva nato più per fare il «rappresentante» che non il «martire» (cfr. la sua lettera del 1° gennaio 1937 al preside della Facoltà di Lettere dell'Università di Bonn, Karl Justus Obenauer, in T. Mann, *Briefe 1937-1947*, a cura di Erika Mann, S. Fischer, Frankfurt/M., 1963, p. 10).

4. «Io sono un uomo dell'equilibrio. Tendo istintivamente a sinistra quando la barca minaccia di rovesciarsi a destra e viceversa» (lettera di T. Mann a Karl Kerényi del 20 febbraio 1934, in T. Mann, *Briefe 1889-1936*, a cura di Erika Mann, S. Fischer, Frankfurt/M., 1962, p. 352).

5. Lo sostiene Heinrich Mann nell'abbozzo di una lettera, mai spedita, datata 5 gennaio 1918, a Thomas, in T. Mann-H. Mann, *Briefwechsel 1900-1949*, a cura di Hans Wysling, S. Fischer, Frankfurt/M., 1968, 3ª ediz., ampliata, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt/M., 1995, p. 178. Heinrich non considerava abbastanza che suo fratello era una specie di personaggio perennemente in cerca di 'autori' che si prestavano meglio delle persone vive a fargli da controfigura.

6. Cfr. T. Mann, *Bruder Hitler* (1939), in *GW*, vol. XII, pp. 845-52. Si inserisce in questo contesto l'«apologia» che alla fine del conflitto mondiale lo studioso francese Albert Léon Guérard, docente per quarant'anni all'Università di Palo Alto in California, fece delle *Considerazioni*, quasi discesa agli inferi dell'«irrazionalismo»: Mann «ha attraversato col suo popolo l'ombra della morte. Oggi non potrebbe servire così bene al mondo se vent'anni prima di *Della futura vittoria della democrazia* non avesse scritto le *Considerazioni*. Egli può salvare la Germania dalla disperazione e noi dall'indulgenza». L'articolo, intitolato *What We Hope from Thomas Mann*,

Il suggerimento di Mann di goderci le *Considerazioni* come «un fatto di poesia» (p. 60) è più seducente che convincente. Semmai questa è arte oratoria, l'arte di fare una parte, «accettazione della scena», come si è detto a proposito di Nietzsche,[1] ma per ragioni meno metafisiche, più psicologiche di quelle che valsero per lui.[2] La teatralità stilistica di Mann è semmai quella di chi, sapendo di giocare carte incerte, le sbatte più forte sul tavolo.

Se è vero che – parole sue sante – «per fare delle citazioni bisogna averne il diritto» (p. 471), Mann abusa, e lo sa, di questo diritto, facendolo passare per un dovere, proprio per offrire, secondo il caso deplorato da Magris, la sofferta «grande tradizione spirituale»[3] del romanticismo e del neoromanticismo tedesco, come foglia di fico o di alloro, alla politica di guerra della sua Germania. La teatralità appassionata delle *Considerazioni* – dove ogni gesto, ogni affondo, per quanto veemente, rivela il contraggesto scenico dello schermitore – è l'alibi artistico e la spia psicologica dell'astuta fatica di Mann per contrapporre su una scacchiera di oltre cinquecento pagine due eserciti di auctores arruolati in fretta, spesso alla giornata, pur sapendo che, in fondo, quella partita, la giocava anche con se stesso, perfino quando giocava, per esempio, Dostoevskij contro Tolstoj o il Tolstoj artista contro il Tolstoj social-profeta.

Maggiore è stata la sua fatica, modulata dalla retorica, per convincere gli alleati del 'polo della cultura' alla causa più o meno comune contro quelli del 'polo della civilizzazione', per mettere d'accordo, per esempio, Wagner con un Goethe che, secondo il Mann di pochi anni prima, «avrebbe dovuto trovare ripugnante un fenomeno come Wagner» (sicché i tedeschi avrebbero dovuto decidersi per l'uno o per l'altro),[4] o per affiancare il prebismarckiano Arminio

comparso in «The American Scholar» (New York) nel gennaio del 1946 (pp. 35-42), è parzialmente riportato e commentato da H.R. Vaget nelle sue note a T. Mann-A.E. Meyer, *Briefwechsel 1937-1955*, cit., p. 1044.

1. Cfr. Roberto Calasso, *Monologo fatale*, in F. Nietzsche, *Ecce homo*, Adelphi, Milano, 1969, ora in R. Calasso, *I quarantanove gradini*, Adelphi, Milano, 1991, p. 23.

2. «... la teatralità, l'istrionismo, diventano sempre più, per Nietzsche, categorie ampie: l'ideale metafisico, ogni ideale inebriante, può avere continuità di svolgimento e apparenza di unità solo nella teatralità della 'rappresentazione', nel suo 'mettersi in scena'» (Giuliano Campioni, *Sulla strada di Nietzsche*, ETS Editrice, Pisa, 1992, p. 214).

3. Si veda sopra, p. 589.

4. Cfr. la lettera del 14 settembre 1911 a Julius Bab, in T. Mann, *Briefe 1889-1936*, cit., p. 91.

di Kleist al Buonannulla di Eichendorff, o per assumere in funzione anti-inglese un Fontane che invece guardava Bismarck «con l'occhio scettico e carico di odio proprio dello psicologo»,[1] antimilitarista com'era e politicamente inaffidabile in quel suo bell'autunno della ragione, o per conciliare il primo con l'ultimo romanticismo. Più di tutto lo impegnava la discorde convivenza con molti atteggiamenti del suo maggiore alleato, Nietzsche: la simpatia, per esempio, per il Rinascimento, le antipatie per il cristianesimo, il romanticismo e la Germania di Bismarck, senza contare l'«adesione ... alla vita», l'«euforia paralitica ... compromessa senza speranza» (p. 429), opposte al pensiero suo dominante, la nostalgia per la morte.

UN BREVIARIO DI ESTETICA

Paradossalmente, proprio a conclusione di questa sua opera 'bastarda' e di dubbia fama Mann ha scritto il suo definitivo 'breviario di estetica'.[2] Nell'ultimo capitolo, in cui, a futura memoria, distingue di netto la figura dell'artista da quella dell'intellettuale, gestore e migliorista della nostra moderna umanità, presenta come chiave di lettura per tutta la sua opera di artista «l'ironia erotica dello spirito» (p. 566). Tuttavia lo studioso, obbligato a risalire all'origine romantica di questa formula, si accorge che l'ironia in Mann ha perduto molto della sua schlegeliana «eterna agilità»,[3] della «visione del tutto»,[4] di cui l'arabesco letterario era il pegno e quasi il solletico. A prima vista, certo, la formula-chiave dell'ironia romantica, «autocreazione e autodistruzione»,[5] gli sembra l'antenata di quella manniana «autonegazione dello spirito a favore della vita» (p. 45); ma poi scopre che, se l'ironia di Schlegel è infinita rigenerazione,

1. T. Mann, *Der alte Fontane* (1910), in *GW*, vol. IX, pp. 31-32.

2. Si vedano gli ultimi due capitoli, conclusi rispettivamente a metà novembre e a metà dicembre del 1917, e la Prefazione, stesa tra febbraio e metà marzo del 1918.

3. F. Schlegel, *Ideen* (1800), 69, in *Charakteristiken und Kritiken I (1796-1801)*, a cura di Hans Eichner, 'Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe', cit., sez. I, vol. II, 1967, p. 263.

4. F. Schlegel, *Gespräch über die Poesie* (1800), *ibid.*, p. 323.

5. F. Schlegel, *Fragmente* (*Athenäums-Fragmente*, 1798), 51, *ibid.*, p. 172.

quella di Mann si riduce all'accettazione della vita e degli uomini indipendentemente dal loro valore (cfr. p. 565) e trova poco rifugio nelle antiche, fidate braccia del sogno o della natura o del paesaggio.

Proprio per questo, già in *Bilse und ich*, aspro, soggettivo preludio alla sua estetica, Mann aveva, «con un certo radicalismo psicologico», definito l'ironia espressiva «una sublime vendetta dell'artista sulla sua esperienza, vendetta che sarà tanto più impetuosa quanto più ombrosa sarà la sua irascibilità»,[1] la «Spitzbübin», sua musa. «Da qui» aveva concluso anticipando l'emblema che ospita tutte le sue contraddizioni «nasce quella fredda, inesorabile precisione espressiva, l'arco teso da cui saetta l'appuntita parola che va a colpire, vibrando, il bersaglio ... E non è forse l'arco severo uno strumento apollineo quanto la dolce lira?».[2] Nelle *Considerazioni* la freccia dell'ironia è anche, se non un ricatto, il prezzo, l'unico mezzo espressivo per amare gli uomini così come sono. Anzi, data «l'inattendibilità dell'arte come mezzo di progresso» (p. 479), «tutto sommato, è sleale servirsi della critica della vita, così com'è condotta dall'arte, per fini di propaganda miglioristica» (p. 572). Dunque, il Mann scrittore ci lascia meno speranze del Mann impolitico, è più conservatore, ma più sincero. Scrivere, dopo di lui, si è fatto più difficile, più difficile estrarre, diciamo, la freccia dell'ironia conoscitiva dal corpo della musa senza una qualche 'narcosi' formale o sentimentale.

LA VECCHIA 'MINIERA'

Ormai, con o senza il cambiare dei tempi, si sono fatte più fitte, dietro a quella ascoltata di Hans Mayer, le voci a favore della 'centralità' di quest'opera nel paesaggio letterario di Mann. In Germania, per esempio, Joachim Fest sostiene che le *Considerazioni* «non sono una riprova dello smarrimento, bensì l'autoritratto più preciso, rimasto valido attra-

1. T. Mann, *Bilse und ich*, cit., in *GW*, vol. X, p. 20. Si tratta comunque, precisa Mann subito dopo, di una «vendetta» tutta speciale: «Nulla è più lontano dall'arte quanto l'errata opinione che freddezza e passione si escludano a vicenda! Nulla è più aberrante quanto voler vedere nella pregnanza critica dell'espressione una cattiveria e un'ostilità sul piano umano» (*ibid.*, p. 21).

2. *Ibid.*, pp. 20-21. Si veda anche sopra, p. 104 e nota.

verso gli anni, non tanto come documento dei tempi, quanto della vita, la chiave indispensabile per ogni più precisa conoscenza della persona e di tutta l'opera di Thomas Mann».[1] In Italia Patrizia Rateni ha voluto iniziare con un'analisi delle *Considerazioni* il suo serratissimo studio su Mann «dai *Buddenbrooks* allo *Zauberberg*», perché, scrive, «in questo 'libello' (diversamente dalle interpretazioni critiche che ne pongono in rilievo il carattere transitorio rispetto alla successiva evoluzione del pensiero manniano) trova per noi espressione tutta la ricchezza di temi ed ascendenze culturali cui Mann, nella varietà delle 'invenzioni' letterarie, resterà sostanzialmente fedele».[2]

Non era, comunque, non è soltanto questione di spostare le *Considerazioni* dalla, diciamo, 'destra' al centro dell'opera di Mann, come si sposta un mobile in una posizione più giusta all'interno di una stanza. «Senza timore di andare lontano dal vero» scrive Giorgio Zampa «si può affermare che le *Considerazioni di un impolitico* sono non solo al centro dell'opera di Mann, ma rappresentano uno dei passaggi della letteratura europea che ancora oggi chiunque faccia professione di cultura non può esimersi dal percorrere».[3] Bastano forse due cenni a corroborare la tesi di Zampa. In fondo, a ripensarci, il discorso infinito sulla crisi dell'illuminismo, progressivo o regressivo, corrotto o corretto, l'ha aperto, in questo secolo, proprio Mann nelle *Considerazioni*: aperto, è vero, nel modo peggiore, quasi privando della cittadinanza nella cultura tedesca l'illuminismo per combatterlo meglio con un assalto frontale e sfrontato, ma non del tutto datato. Analogamente non si può non riconoscere che l'impolitico, di ascendenza nietzscheana, si è fatto a lungo le ossa e la voce militando nelle *Considerazioni*, prima di fare comodo e compagnia anche all'ultimo Jünger, prima di diventare un po' l'enfant gâté dei nostri tempi.

Sulla spinta di questi due esempi, lasciando a chi di diritto ogni giudizio d'insieme e a chi di dovere il compito di una storia della recezione, ho preferito seguire in questa vecchia miniera di parole in parte franata e impraticabile, comun-

1. Joachim Fest, *Thomas Mann. Politik als Selbstentfremdung*, in *Die unwissenden Magier. Über Thomas und Heinrich Mann*, Siedler, Berlin, 1985, p. 66.

2. Patrizia Rateni, *Thomas Mann e la 'seduzione archetipica'. Dai «Buddenbrooks» allo «Zauberberg»*, Istituto Universitario Orientale, Napoli, 1985, p. 12.

3. Giorgio Zampa, *Se il progresso è solo un fantasma*, su «Il Giornale», 3 maggio 1994.

que non restaurabile, i filoni più ricchi di problemi che, per quanto datati, non conoscono scadenze. Chi ci scava, non se la sente di chiamare «galera» un libro come questo dove Mann offre agli specialisti, fra l'altro, un Nietzsche che gli fa più di sempre da spalla e da specchio, un contributo così ricco e personale alla valutazione delle proprie opere e una sinopia così 'tribolata' per *La montagna incantata*. Non occorre tuttavia essere specialisti per ritrovare, in queste pagine di un reo confesso e confessore della virtù impolitica, la materia di tanto contenzioso, non solo letterario, del nostro tempo: fra l'eros, per esempio, e l'ironia, fra il goethiano «paradiso dei caldi sentimenti» (p. 206) e l'amore sottoposto «a un'ironica disciplina» (p. 204); fra la delizia e la croce del citare come fatto poco reversibile del costume culturale; fra arte moraleggiante e arte come «una *forma* della morale, ma non un mezzo morale» (p. 323); fra «individuo (democratico)» e «personalità (aristocratica)» (p. 266); fra estetismo e attivismo; fra «'Organizzazione', che spiritosa parola!» e «'Organismo', parola veramente di vita!» (p. 289); fra «spiritualità resa ufficiale, uniformata e regolata da norme» (p. 166) e «l'arte in sé e per se stessa, ... che una volta fu grido di guerra contro gli spiriti filistei» (p. 317); fra l'arte politicizzata e il «mestiere di scrivere, la poesia stessa» come «critica della realtà per mezzo dello spirito» (p. 160); fra la dimensione 'metafisica' e quella 'sociale' dell'uomo (cfr. pp. 266-67); e via considerando. Allargando la contraddizione fra la conclamata democrazia universale e «l'ideale della 'libera competitività' al quale dobbiamo il dominio dell'interesse economico in tutto il mondo» (p. 268), il contenzioso culturale di Mann sembra impegnare il capitalismo democratico su un fronte più ampio di quelli della guerra di allora e dell'anticapitalismo romantico di sempre. Al di là di questi e altri reperti ancora 'radioattivi' della vecchia miniera delle *Considerazioni*, resta, infine, per chi prende ancora sul serio la lezione di Mann, la verifica delle possibilità, per quanto problematiche, di buscare, oggi, l'oriente della speranza per l'occidente dell'ironia o del narcisismo, la vita attraverso ogni nostalgia per la morte, l'innocenza attraverso la conoscenza, il mito attraverso la psicologia, di sposare, insomma, la «freccia» alla «lira» senza spezzarne le corde.

Il problema, tuttavia, che più preme è quello che premeva a Montinari, del vitale, per quanto elementare, patto di inimicizia – quando non si trasformi in calcolata conciliazio-

ne – fra politica e cultura, purché si sappia che faccia di cultura si difende, oggi, sotto la visiera, lucente e un poco ammaccata, di questa parola: se sia – e qui torna la domanda fatta a questo Mann quando lo presentai quasi trent'anni or sono – cultura 'per l'uomo' o 'per gli uomini'[1] o solo «cultura sensuale e festaiola» (p. 156), cultura che si batte dentro a una fede o da fuori contro ogni fede.

A libro chiuso viene il sospetto che sulle alture delle *Considerazioni* sia stata combattuta la madre-matrigna di tutte le battaglie e guerriglie fra il politico e il culturale continuate, entro e oltre Mann, da più o meno nobili protagonisti, nella pianura del nostro secolo.

Pisa, maggio 1995

1. Cfr. M. Marianelli, *Presentazione,* in T. Mann, *Considerazioni di un impolitico,* ed. cit. del 1967 (anche in M. Marianelli, *Studi di letteratura tedesca,* cit.), p. xxxv.

INDICE DEI NOMI

I numeri in corsivo rinviano alle note.

Albert, Henri, *106*
Alberto I, principe di Monaco, *485*
Alembert, Jean-Baptiste Le Rond d', *198*
Alessandro II, zar di Russia, *520*
Alessandro Magno, 296
Alighieri, Dante, 186, 368, 422
Amann, Paul, 19-20, *133*, *178*, *179*, *181-82*, *192*, *194*, *198*, *204*, *228*, *234*, *312*, *407*, *425*, *427*, *432*, *594*
Antonovič, Maksim Alekseevič, *301*
Aristofane, 328, 375, 508
Arminio, 61, 63, 72, 550, 607
Arndt, Ernst Moritz, 292
Asquith, Herbert Henry, 174
Aurifaber, Johannes, *64*

Bab, Julius, *607*
Bach, Johann Sebastian, 162 (*Passione secondo Matteo*), 327, 417, 426-27
Bachofen, Johann Jakob, *600*
Baeumler, Alfred, 599, *600*
Bahr, Hermann, 114
Baioni, Giuliano, *596*
Bang, Herman, 107, 441
Barrès, Maurice, 93, 181, 216, *374*, 375, 547
Barry, Madame du, *354*
Bartels, Adolf, 105
Baudelaire, Charles, *21*, *52-53*, 93, 400, *401*, 546
Baumgarten, Franz Ferdinand, 539-40
Beaumarchais, Pierre-Augustin Caron de, *313*
Bebel, August, 387
Beccaria, Cesare, 445
Beecher-Stowe, Harriet, 545 (*La capanna dello zio Tom*)
Beethoven, Ludwig van, *97*, 352, 417, 510, 545-46, 556
Behler, Ernst, *594*
Benn, Gottfried, 601
Berg, *358*
Bergson, Henri, 17
Bérillon, Edgar, 454
Bernhardi, Friedrich von, 338
Bernoulli, Carl Albrecht, 161, *275*, *352*, *494*
Berthier, Isabella, *594*, *596*
Bertram, Ernst, 19, *20*, 21-22, *53*, *162*, *210*, *233-34*, *242*, *293*, *425*, *426*, *433*, *598*
Bethmann-Hollweg, Theobald

von, *154*, 159, *166*, 350, 376, 435
Bevilacqua, Giuseppe, *594*
Bierbaum, Otto Julius, *162*
Bismarck, Otto principe di, 65, 78, 80, 103, 128, 135-36, 139, 154, 190, *201*, 248-52, 254-56, 265, 267, 283, 295-97, 343-44, 356-57, 370, 395, 449, 465, 482, 508, 549, 551, 575-76, 582, 608
Bizet, Georges, 22, 186-87
Bjørnson, Bjørnstjerne, 204, 430
Bloch, Jean-Richard, *19*
Blücher, Gebhard Leberecht, principe di Wahlstatt, 312
Blüher, Hans, *565*, *595*, *602*
Böcklin, Arnold, *479*
Börne, Ludwig, 246, 590
Borgia, Cesare, 537
Born, Wolfgang, *325*
Borromeo, Carlo, 414, 420-21
Boselli, Paolo, 312
Botkin, Vasilij Petrovič, *442-43*
Botticelli, Sandro, 434
Boulanger, Georges, *443*, 482
Bovet, Felix, *540*
Boy-Ed, Ida, *600*
Braga, Theophilo, *198*
Brahm, Otto, *251*
Brahms, Johannes, 94
Brandes, Georg, *163*, 356-57, 593, *594*
Brantl, Maximilian, 20
Briand, Aristide, 334-35, 350
Bryan, William Jennings, 362
Buber, Martin, *407*
Buddha, 126
Büchner, Georg, 280, 379, 392
Bülow, Bernhard principe di, 159
Burckhardt, Jacob, *15*, *16*, 158, 581
Burke, Edmund, *579*
Busoni, Ferruccio, 417-18
Byron, George, 231 (*Don Juan*), 434 (*Manfredi*), 517-18

Caine, Thomas H.H., *179*
Čajkovskij, Pëtr Il'ič, 401
Calas, Jean, 296
Calasso, Roberto, *607*
Calvino, Giovanni, 161
Cambi, Fabrizio, *604*
Campioni, Giuliano, *607*
Carlo XII, 400
Carlyle, Thomas, 35, 43, 270, *271*, 512-13
Cases, Cesare, 589, *601*
Catone Uticense, 580
Cavell, Edith, 448
Čertkov, Vladimir Grigor'evič, *443*
Cervantes, Miguel de, *334*, 339 (*Don Chisciotte*)
Cesare, Giulio, 508
Cézanne, Paul, 367
Chamberlain, Houston Stewart, *134-35*, *224*, 558-59
Chamfort, Nicolas Sébastien Roch, 99
Chamisso, Adelbert von, 14, *109*, 559
Churchill, Winston, 17
Claudel, Paul, 36, 329, 407-10, 515
Clémenceau, Georges, 222
Clemente VII, *64-65*
Colli, Giorgio, *89*
Conrad, Michael Georg, 250
Cranach, Lucas, 172
Cristo, 62, *64*, 162, 338, 398
Croce, Benedetto, *592*

Dalcroze, Émile, 543
D'Annunzio, Gabriele, 82, 122, 528, 535, *536*, 547, 573-74
Danton, Georges, 280, 379, 392
David, Eduard, 387
Dehmel, Richard, 409
Delacroix, Eugène, 466
Delbrück, Clemens von, 350
Déroulède, Paul, 443
Deussen, Paul, 498
Devrient, Eduard, *110*
Disraeli, Benjamin, 373
Dohna-Schlodien, Nikolaus burgravio di, *358*
Doria, Andrea, *349*
Doria, Gianettino, 349
Dostoevskij, Fëdor Michajlovič, 23-24, 58, 61-65, 69, 73, 83, 87, 100, 174, *211*, 223, 300, 328-29, 331, 337-38, 354, 375, 440-41, 443-44, 446-47, 513, 515,

517-27, 530-31, 561, 576, 581, 605, 607
Dreyfus, Alfred, 13, 79, 174, 194-97, 203, 208-209, 271, 509
Dürer, Albrecht, 22, *162*, 172, 410, 539
Dumont, Pierre-Étienne-Louis, *268*

Ebert, Friedrich, 595
Eckermann, Johann Peter, *48*, 134, 190, *233*, 268, *322*, 363, *364*, *406*, 468, *469*, *488*, 508, *509*
Edoardo VII, 85, 193
Eichendorff, Joseph von, 26, *371*, 379-85, 401-402, 608
Einstein, Albert, 598
Elema, Johannes, *162*
Epicuro, 143
Erasmo da Rotterdam, 499-500
Erb, Karl, *427*
Erdmann, Karl Dietrich, *275*
Escherich, Karl, *601*
Eulenberg, Herbert, 88

Falk, Johann Daniel, *170*
Federico il Grande, 18, 31, *80*, 82, 93, 127, 139, 164, 172, 176, 178, *188*, *193*, *194*, 195, 203, *204*, 215-19, *271*, 508, 512
Fernau, Hermann, 459
Ferrero, Guglielmo, 360
Fest, Joachim, 609, *610*
Feuerbach, Anselm von, *385*
Feuerbach, Ludwig, 510
Fichte, Johann Gottlieb, 131, 323
Flaubert, Gustave, 44, 47, 120, 122, 237, *238*, 240, *323*, *367*, 379, 442, 466, 509, 544, *546*
Foerster, Friedrich Wilhelm, 135-37, 351
Förster-Nietzsche, Elisabeth, *213*, *396*
Fontane, Theodor, 42, 89, *104*, 144, 438, 482, 583, 608
Fouqué, Friedrich Heinrich Karl de la Motte, *109*
Fourier, Charles, 533
France, Anatole, 114-15, 198, 329, 441
Frank, Reinhard, 387
Frantz, Konstantin, 135
Frauenstädt, Julius, 146
Freud, Sigmund, *569*, 601
Freytag, Gustav, 294

Gay, Peter, *601*
Gebhardt, Bruno, *275*
Gentz, Friedrich von, 579, *580*
George, Stefan, *21*, 22, 102, 123, *130*, 261, 369, *370*, 525, 596
Gioacchino da Fiore, *596*
Giovanni de' Medici, cardinale, 112, 386
Giovanni, evangelista, 478
Girolamo, *si veda* Savonarola, Girolamo
Giuseppe II, 172
Glöckner, Ernst, *21*, *53*
Gneisenau, August Wilhelm Neidhardt von, 312
Goethe, Johann Wolfgang, 16, 20, 22, 29, 43, 48, 65, 89, *99*, 100-101, 105, 107, *116*, 119, 124, 134, 149, 170, 174-75, 181, 190, 206-207, 215, 221, 229-30, *233*, 238, *242*, 251, 264, *265*, 268-69, 274, 281, 284, 289, 294-97, 312, 320, 322-23, 363-64, *371*, 393, 395, 406, 435, *436*, 467-69, 483, 488, 492, 497, 500-502, 504-509, 514, 543, *544*, 547, 549-50, 559, 576, 581, 590, 595, *600*, 601, 603, 607
- *Belagerung von Mainz*, *296*
- *Dichtung und Wahrheit* (*Poesia e verità*), 107, *149*, *215*, *323*, *506*
- *Die Leiden des jungen Werther*, *207*, 435
- *Die Wahlverwandtschaften* (*Le affinità elettive*), 89, 221
- *Faust*, 152, *570*
- *Hermann und Dorothea* (*Arminio e Dorotea*), 467-68
- *Italienische Reise* (*Viaggio in Italia*), *436*, *501*, 543
- *Künstlers Apotheose*, *116*
- *Maximen und Reflexionen*, *22*, *221*, *242*, *284*, *483*
- *Sprüche*, *230*, *506*, *544*
- *Torquato Tasso*, 29, *500*
- *Vier Jahreszeiten*, *229*

– *Wilhelm Meisters Wanderjahre, 269, 393, 507*
– *Xenien, 229*
– *Zahme Xenien, 119*
– *Zwischen beiden Welten, 99*
Gogol', Nikolaj Vasil'evič, 213, *214*, 306, 368, *523*
Goldmark, Karl, *574*
Goltz, Bogumil, 254-56, 283
Gončarov, Ivan Aleksandrovič, 307
Gradovskij, Aleksandr Dmitrievič, 300, 447, *513*, 519, *520*, 522-27
Grautoff, Otto, *600*
Grelling, Richard, *460*
Grey, Edward, 432-33, 435
Grillparzer, Franz, *66*, *265*, 324-25, *584*
Grimm, Jacob, 133
Grimm, Wilhelm, *133*
Groos, Karl, *371*
Grumbach, Salomon, 459
Guérard, Albert Léon, *606*
Guglielmo II, 18, *201*, *343*, 408
Guizot, François-Pierre-Guillaume, 322
Gundolf, Friedrich, 17, *21*, *22*
Gutenberg, Johannes, 172

Haeckel, Ernst Heinrich, 183-84, *328*
Händel, Friedrich, 508
Hallström, Per, 188, 193, *194*, 217
Hammacher, Emil, 224, 252, *271*, 530
Hamsun, Knut, 179, 384, 441
Handke, Peter, *385*
Hanotaux, Gabriel, 341
Hardekopf, Ferdinand, *127*
Harden, Maximilian, 201
Harmsworth, Alfred C.W., visconte Northcliffe, *202*
Hasenclever, Walter, 528
Hauptmann, Gerhart, 88, 441, 593-95
Hauser, Kaspar, 384-85
Haußmann, Konrad, 341
Hebbel, Friedrich, 118
Heftrich, Eckhard, *104*, *134*, *184*
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 43, 47, 152, 165, 270, *290*, 291, 513
Hegner, Jakob, *407*, 408
Heidegger, Martin, *602*
Heidenstam, Verner von, 400
Heine, Heinrich, *104*, 105, 246, 311, 318, *371*, 559, 578, 590
Heine, Wolfgang, 387
Helmholtz, Hermann, 582-83
Hervé, Gustave, 334, 338, 358, *374*
Herwegh, Georg, 132, *140*, 246, 268, 297, 323-24
Herzog, Wilhelm, *183*
Hesse, Hermann, *125*
Heuss, Theodor, *166*
Hiller, Kurt, *47*, *117*, *226*, *305*, *327-28*, *359*, *380*, *465*, *566*
Hindenburg, Paul von, 371, 434, *457*, 547
Hitler, Adolf, 22, 601, 606
Hölderlin, Friedrich, 102, 459
Hoffmann, Ernst Theodor Amadeus, 235, 312
Hofmannsthal, Hugo von, *265*
Holbach, Paul Heinrich Dietrich barone di, 237
Holbein, Hans, 500
Hrussoczy, Marie von, *298*
Huch, Ricarda, 597
Hübscher, Arthur, *600*
Humboldt, Wilhelm von, 321
Humperdinck, Engelbert, 125
Huß, Johannes, *511*
Hutten, Ulrich von, 172

Ibsen, Henrik, 44, 99, 240, 352, 510, 578, *596*
Imhoff, Amalia von, *580*
Ingenmey, Marlis, 26

Jacobsen, Jens Peter, 107
Jahn, Friedrich Ludwig, *492*
Jaurès, Jean, 197, 201-202, 388
Jean Paul, 107
Jens, Inge, *19*, *22*, *53*, *433*, *602*, *605*
Jens, Walter, *605*
Jensen, Johannes V., 419, 470-72, 531
Jentsch, Karl, 403, 437
Joël, Karl, 158

Johann Albrecht, duca di Meclemburgo, *272*
Jünger, Ernst, 601, *602*, 610

Kant, Immanuel, 149, 190, 205, 281, 287, 289, 398, 559, 578
Kapp, Wolfgang, *272*
Keller, Ernst, *20*
Keller, Gottfried, 120, 133
Keplero, Giovanni, 172
Kerenskij, Aleksandr Fëdorovič, 268
Kerényi, Karl, *606*
Kerr, Alfred, *104*
Kesting, Hanjo, *605*
Keyserling, Hermann conte di, 591, *595*, 599, *600*
Kielland, Alexander Lange, 107
Kipling, Rudyard, 384-85
Kleist, Heinrich von, *170*, 171-73, 176, 550, 608
Klootz, Anacharsis, 396
Klopstock, Friedrich Gottlieb, 172
Koopmann, Helmut, *104*
Krafft-Ebing, Richard barone di, 340
Kurzke, Hermann, *134-35*, *177*, *224*, *601*, 605

La Fontaine, Jean de, 556
Lagarde, Paul Anton de, 143-44, 167-68, 172, *278*, 284-87, 290, 548
Lamprecht, Karl, 497
Lange, Sven, *536*
La Rochefoucauld, François de, 476
Leibniz, Gottfried Wilhelm, 172, 508
Leibrich, Louis, *591*
Lenin, 23
Lensch, Paul, 197, 456-57
Leonardo da Vinci, 508
Lessing, Gotthold Ephraim, 220, 534, 604
Lévy, Michel, 453
Lichnowsky, Karl Max principe di, 432-33
Lichtenberg, Georg Christoph, 312
Lie, Jonas, 107
Liebknecht, Karl, *388*
Liebknecht, Wilhelm, 388
Linneo, Carlo, 141
Liszt, Franz, 138
Livio, Tito, 313
Lobe, Johann Christian, *206*
Lo Gatto, Ettore, *23*
Lorenzo de' Medici, 110-13, 156, *497-98*
Luden, Heinrich, 174, *175*, 294, *295*
Luigi Filippo, 285
Luigi XV, *354*
Luigi XVI, 394
Lukács, György, 120-21, 123
Lutero, Martino, *21*, 22, 61, 63, *64*, 65, 172, 190, 251, 288-89, 326-27, 395, 511, 513-14, 518, 533-34, 549, 569
Luxemburg, Rosa, *388*
Luzzatti, Luigi, *17*

Macaulay, Thomas Babington, 299
Maeterlinck, Maurice, 17
Magris, Claudio, 589, *590*, 598, 607
Mahler, Gustav, 325
Makart, Hans, 125
Mallet du Pan, Jacques, *313*
Mann, Erika, *22*, 25, *125*, *234*, *606*
Mann, Golo, *350*, *580*
Mann, Heinrich, 13-14, 18-20, 23, 25, *42*, *48*, *78*, *105*, *165*, *171*, *209*, *228*, *233*, *293*, *316*, *319*, *328*, *337*, *359*, *398*, *405*, *427*, *477*, *478*, *532*, *560*, *604*, *606*
- *Das junge Geschlecht* (*La giovane generazione*), 19, *219*, *328*, *359*, *578*
- *Der Bauer in der Touraine*, *214*, *317*, *339*, *354*
- *Der Europäer* (*L'Europeo*), 19, *151*, *169*, *346*, *362*, *435*, *441*, *553*
- *Der Untertan*, *137*
- *Die Armen*, *452*, *562*
- *Die Göttinnen*, *538*
- *Französischer Geist* (*Spirito francese*), si veda *Voltaire-Goethe*

– *Geist und Tat* (*Spirito e azione*), 13, *14*, *165*, *219*, *305*, *337*, *338*, *478*
– *Leben - nicht Zerstörung* (*Vita - non distruzione*), 19, 23, *54*, *55*
– *Madame Legros*, *477*
– orazione funebre per F. Wedekind, *532*
– *Voltaire-Goethe*, 14, *165*, *296*, *543*
– *Zola*, 18-20, *41*, *47*, *78*, *79*, *83*, *165*, *170*, *171*, *172*, *177*, *178*, *192*, *203*, *204*, *205*, *206*, *208*, *209*, *219*, 224, *226*, *232*, *316*, *319*, *323*, *345*, *359*, *369*, *380*, *398*, *405*, *429*, *477*, *478*, *509*, *549*, *550*, *551*

Mann, Thomas
– *An die Redaktion des «Svenska Dagbladet», Stockholm*, *18*, *176*, *205*
– *Anläßlich einer Zeitschrift* (*In occasione di una rivista*), 602
– *Antwort an Arthur Hübscher*, *600*
– *Antwort an Hans Pfitzner*, *410*
– *Aufruf zur Gründung des «Hans Pfitzner-Vereins für deutsche Tonkunst»*, *410*
– *Aufruf zur Gründung einer 'Deutschen Akademie'*, *311-12*
– *Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull*, *118*, *426*
– *Bilse und ich*, *104*, *597*, 609
– *Bruder Hitler*, 606
– *Buddenbrooks*, 21, 45, 90-91, 98, *104*, 106-109, 113, 118, 123, *155*, 160-61, 206, 234, 251, 535, *536*, 538, 572, 583, 610
– *Carlyle's "Friedrich" in vollständiger deutscher Ausgabe*, *271*
– *Chamisso*, 14
– *Der alte Fontane*, *608*
– *Der «autonome» Rheinstaat des Herrn Barrès*, *216*
– *Der Doktor Lessing*, *105*
– *Der Entwicklungsroman*, *308*
– *Der Erwählte* (*L'eletto*), *414*
– *Der französische Einfluß*, *162*
– *Der Künstler und der Literat* (*L'artista e il letterato*), 13, *115*, *116*
– *Der Tod in Venedig* (*La morte a Venezia*), 16, *17*, 18, *22*, *48*, *108*, 122, 160, 164, 225, *325*, *426*, *517*, *570*
– *Der Zauberberg* (*La montagna incantata*), *426*, *427*, 591, 595, 597, 610, 611
– *Deutsche Hörer!*, *596*
– *Deutschland und die Deutschen*, *603*
– *Die Ehe im Übergang*, *595*
– *Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte*, *601*
– *Doktor Faustus*, *162*, 606
– *Dürer*, *162*
– *Eine Erklärung*, *600*
– *Erwiderung auf den «Protest der Richard Wagner-Stadt München»*, *410*
– *Fiorenza*, 110-13, 117, 156, 161, 386, *396*, 497-98, *536*, 596
– *Friedrich und die größe Koalition* (*Federico e la grande coalizione*), 18, 31, 93, 127-28, 164, 176-78, 203, 217, 219
– *Gedanken im Kriege* (*Pensieri di guerra*), 14, 16-17, 66, *176*, 177, 182, 241
– *Geist und Wesen der deutschen Republik*, *599*
– *German Letter (I)*, *600*
– *Germany's Guilt and Mission*, *601*
– *Goethe und die Demokratie*, *603*
– *Goethe und Tolstoi*, *599*
– *Im Spiegel*, *571*
– *Joseph und seine Brüder* (*Giuseppe e i suoi fratelli*), 595
– *Klärungen*, *591*, *599*
– *Königliche Hoheit* (*Altezza reale*), 113-15, 450, *471*, *485*
– *Kosmopolitismus*, *599*
– *Kultur und Sozialismus*, *25*, *591*, *592*, *600*
– *Lebensabriß*, *426*
– *Leiden und Größe Richard Wagners*, *93*, *410*
– *Meine Zeit*, *603*
– *Notizbücher*, *117*
– *Notizen*, *15*, *185*, *186*
– *Pariser Rechenschaft*, *600*
– *Rede über Lessing*, *604*
– *Tagebücher*, *593*, *599*, *601*, *602*

– *Tischrede auf Pfitzner*, *410*
– *Tonio Kröger*, 107-110, *121*, 122, 128, 227, *251*, 441, *451*, *540*, 541, 584
– *Verkannte Dichter unter uns?*, *574*
– *Versuch über das Theater*, *574*
– *Von Deutscher Republik* (*Della Repubblica Tedesca*), 593, *594*, *595*, *596*
– *Vorspruch zu einer musikalischen Nietzsche-Feier*, *597*, *598*
– *Welches war das Lieblingsbuch Ihrer Knabenjahre*, *104*
– *Weltfrieden?* (*Pace mondiale?*), 23
– *Zu «Fiorenza»*, *596*
– *Zum sechzigsten Geburtstag Ricarda Huchs*, *596*, *597*, *598*
– *Zur jüdischen Frage*, *598*
Mantey, Eberhard von, *358*
Marianelli, Marianello, *24*, *25*, *590*, 604, *612*
Marschner, Heinrich, *110*
Matteo, evangelista, *125*, *403*
Matter, Harry, *25*
Maupassant, Guy de, 452, 465
Max, principe di Baden, *341*
Mayer, Hans, 603-604, *605*, 609
Mazzini, Giuseppe, 246, 397-98, 528, 550
Medici, cardinale de', *si veda* Giovanni de' Medici
Meinecke, Friedrich, *601*
Melantone, Filippo, 172, 326
Mendelssohn, Moses, 15
Mendelssohn, Peter de, *593*, *600*, *601*
Metternich, Klemens Wenzel Lothar principe di, *579*
Meyer, Agnes E., *591*, *602*, *607*
Meyer, Conrad Ferdinand, 22, 121-22, 539-40
Meyerbeer, Giacomo, 414
Michelangelo Buonarroti, 504, 538
Michelet, Jules, 339
Michels, Robert, 459, *460*
Miljukov, Pavel Nikolaevič, 519, 527
Mittner, Ladislao, *16*, *18*
Moeller van den Bruck, Arthur, 596
Mörike, Eduard, 120
Möser, Justus, 131
Molière, 29, 368
Moltke, Helmuth von, 198, *199*, *348*, 582
Moltke, Helmuth von (nipote del precedente), 348
Mommsen, Theodor, 250, 347, *348*, 360, 363
Montinari, Mazzino, *89*, 590, 611
Morel, Paul, 202
Mottl, Felix, 483
Mozart, Wolfgang Amadeus, 450
Müller, Adam Heinrich, 279, 389, 579
Müller, Friedrich von, *264*
Muret, Maurice *106*
Musil, Robert, *606*

Napoleone Bonaparte, 148, 170, 174, 199, 297, 370, 434, 439, 468, 508, 514
Napoleone III, *367*
Nebel, Gerhard, *602*
Nelson, Horatio, 376
Newton, Isaac, 598
Nicolas (Nicole, Pierre), 237
Nietzsche, Friedrich, 15-16, 18, 20, 22, 43-46, 51, *53*, 74, 89, 90-93, 95-97, 99-105, 108-109, 111, *116*, 119, 122, 124-26, 128, 143-44, 148, 158-59, 161-63, 175, 190, 205, 213, 223-25, 230, 248-52, 254-56, 268-69, 274, *275*, 277, 283-84, 286, 288, 293, 311, 315-16, 318, 325, 335, 340, 352-54, 370, *371*, 374-75, *391*, 395-97, 405, 416-17, 429, 434, 441, *448*, 458-59, 493-94, 496, 498-502, 504, 508, 511, 513-14, 516, 537-40, 542, 547, *574*, 578, 581, 583, 590, 593, *596*, 597-98, *600*, 603-605, 607-608, 610, 611
– *Also sprach Zarathustra* (*Così parlò Zarathustra*), *163*, 353
– *Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre*, *15*, *43*, *125*, *370*, *375*, *395*, *396*, *417*, *493*, *508*, *516*, *537*, *542*, *574*
– *Der Antichrist* (*L'anticristo*), *162*, *351*, 513, *514*, *537*

– *Der Fall Wagner*, *395*, *494*, *537*, *574*
– *Der Wille zur Macht* (*La volontà di potenza*), 20, 370, *396*
– *Die fröhliche Wissenschaft*, *103*, *574*
– *Die Geburt der Tragödie* (*La nascita della tragedia*), 102, *162*
– *Die Lieder des Prinzen Vogelfrei* (*Canzoni del principe Vogelfrei*), 103
– *Dionysos-Dithyramben* (*Ditirambi di Dioniso*), 103, *124*
– *Ecce homo*, *89*, 92, *105*, *159*, *353*, *391*, *511*, *538*, *607*
– *Götzen-Dämmerung*, *371*
– *Jenseits von Gut und Böse* (*Al di là del bene e del male*), *74*, 95, 100, *248*, *405*, *448*
– *Menschliches, Allzumenschliches* (*Umano, troppo umano*), *116*, 268-69, 277, 315, *316*, *332*, 335, *352*, 458, *496*, 499-500, *501*, *511*
– *Nachgelassene Fragmente ...*, *51*, *53*, *102*, *105*, *213*, *249*, *250*, *252*, *284*, *370*, *417*, *434*
– *Unzeitgemäße Betrachtungen* (*Considerazioni inattuali*), 128, *537*, *596*, 604
– *Was bedeuten asketische Ideale?* (*Che significano gli ideali ascetici?*), 103
– *Zur Genealogie der Moral*, *96*, *103*, *111*
Nobel, Alfred, *204*, *334*, *400*, *600*
Nösselt, Friedrich, *104*
Northcliffe, *si veda* Harmsworth, Alfred C.W.
Novalis, 17, 593, *594*, 595-96

Obenauer, Karl Justus, *606*
Offenbach, Jacques, 168
Omero, 186, 508
Oppenheimer, Franz, 356
Ostwald, Wilhelm, 182-84
Overbeck, Franz, 158, 161, 274, *275*, 352, 494, *514*

Palestrina, Pierluigi, 410-28
Paolo, apostolo, 104, 523, *541*
Pascal, Blaise, 99, 352, 492, 494, 538
Péguy, Charles, *180*
Peterson-Berger, Wilhelm, 93
Petrarca, Francesco, 496, 499-500
Pfemfert, Franz, *226*
Pfitzner, Hans, 27, 277, 325, 367, 402, 410-28
Philippe, Charles-Louis, 319
Pico della Mirandola, 110, 112, *386*
Platen, August von, 39-40, 101, 206
Platone, 570
Pörtner, Paul, *127*
Poincaré, Raymond, 174, 180, 193, 408, 441
Poležaev, Aleksandr Ivanovič, 441-42
Poliziano, Angelo, 110, 112, 386
Pompadour, Madame, *477*
Potempa, Georg, *104*, *184*, *592*
Preetorius, Emil, 380, 385
Proudhon, Pierre-Joseph, 390

Raabe, Wilhelm, 107
Raffaello Sanzio, 284
Rateni, Patrizia, 610
Rathenau, Walther, 599, *601*
Raupach, Ernst, *488*
Reger, Max, 327
Reinhardt, Max, *407*
Renan, Ernest, 162
Renaudel, Pierre, 388
Reuter, Fritz, 107
Rilke, Rainer Maria, *407*
Robespierre, Maximilien, 373, 392, 546, 578
Rodin, Auguste, 515-16
Roesemeier, Hermann, 459
Röttger, Karl, *385*
Rohde, Erwin, 162, 539
Roland, Madame, 65
Rolland, Romain, 17, *18*, 19, 66, 77, 106, 179-200, 203, 236, 319, 339, 344, *374*, 427, 552-58
Rollin, Charles, 313
Roosevelt, Theodore, 195, 430
Rosenberg, Alfred, *601*
Rossini, Gioacchino, *97*
Rousseau, Jean-Jacques, 13, 38-39, 49, 65, 140, 142, 273, 297,

313, 390, 395, 398, 445, 478, 495, 500
Rubinštejn, Anton Grigor'evič, 418
Ruskin, John, 280, *281*
Russell, Bertrand, 351

Sachs, Hans, *371*, 426
Saenger, Alwin, 389
Sandberg, Hans-Joachim, *104*
Savonarola, Girolamo, 110-13, 497-98, *536*
Sazonov, Sergej Dmitrievič, 67
Schäfer, Wilhelm, *340*
Scheidemann, Philipp, 387, 464
Scheler, Max, 53, 199, 252
Schenkendorf, Max von, *371*
Scherr, Johannes, 494
Scherrer, Paul, *15*, *185*, *592*
Schickele, René, *127*
Schiller, Friedrich, 89, *176*, 183, 195, 236-37, 240, *313*, 321-22, *349*, *470*, 482
Schlegel, Friedrich, 594, 597, 608
Schmidlin, Yvonne, *117*
Schmidt, Julian, *294*
Schmitt, Carl, 595, *596*, *600-601*
Schneider, Peter-Paul, *214*
Schönhoff, Leopold, *536*
Schopenhauer, Arthur, *15*, 22, 43-44, 46-47, 89-91, 96, 99-102, 108, 123-24, 140-52, *155*, 158, 162, 164, 191, 201, 230, 238, 240, 245, 262, 274, 281, 291, 312, 320, 325, 328, 352, *365*, 368, 377-78, 410, 423, 429, 466, *494*, *498*, 499-500, 510, 536, 539, 593, *599*, 603
- *Aphorismen zur Lebensweisheit*, *124*, *150*, *238*, *365*
- *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, *149*, *262*
- *Die Welt als Wille und Vorstellung* (*Il mondo come volontà e rappresentazione*), 90, *140*, *141*, *494*, *599*
- *Parerga und Paralipomena*, *124*, *140*, *147*, *148*, *149*, *150*
- *Über das Fundament der Moral*, *149*, *262*
- *Über die Freiheit des menschlichen Willens*, *262*
- *Über die Universitäts-Philosophie*, *147*, *328*
- *Über Sprache und Worte*, *150*
- *Zur Ethik*, *149*
- *Zur Rechtslehre und Politik* (*Dottrina giuridica e politica*), *140*, *142*, *144*, *148*, *152*, 377, *378*

Schubert, Franz, 94
Schumann, Robert, 94
Schwabach, Erik-Ernst, *127*
Shakespeare, William, *99*, *130*, 164 (*Amleto*), 238, 322, 368, 372-73, 434 (*Amleto*), 546, *574*, 603
Shaw, George Bernard, 322
Sickingen, Franz von, 172
Simmel, Georg, 100
Sirven, Pierre-Paul, *296*
Socrate, 328
Sombart, Werner, 161
Sorel, Georges, 333
Spengler, Oswald, 599, *600*, *601*
Spielhagen, Friedrich, 107
Stachorski, Stephan, *177*, *605*
Staël, Madame de, 290
Stalin, *600*
Steffen, Gustaf Fredrik, 253, 376
Stein, Heinrich von, *89*
Stein, Hermann von, 348
Stein, Karl von, 292
Stendhal, 466
Stifter, Adalbert, 22, 42, 134, 233, *234*, 243, 281, 298, 393, 449
Stilgebauer, Edward, 459
Storm, Theodor, 109, 120, 122-23, 133-34, 245
Strachov, Nikolaj Nikolaevič, 331, 518-19, 581
Strauß, David, 250
Strauß, Emil, *19*, 192
Strauss, Richard, 125, 277, *546*
Strecker, Karl, *179*
Stresemann, Gustav, *334*
Strindberg, August, 204, 240-41
Swift, Jonathan, 450

Taine, Hippolyte-Adolphe, 300, 313, 387
Tasso, Torquato, 29, *500*
Teodorico, *371*
Tieck, Ludwig, *104*, *371*
Timoteo, discepolo di Paolo, 523

Tirpitz, Alfred von, *272*, 325, 338, 350, 428
Tolstaja, Aleksandra Andreevna, 502-503, *531*
Tolstoj, Lev Nikolaevič, 146, *147*, 181, 239-40, 242-43, 322, 439, 442-43, 445-46, 478, 502-505, 509, 518, 527, 530-31, 538, 545, 561, 568, 607
Trakl, Georg, *385*
Trebitsch, Arthur, *204*
Treitschke, Heinrich, 131, 274, *275*, 397, 494
Troeltsch, Ernst, 161, *601*
Türck, Joseph, *233*
Turgenev, Ivan Sergeevič, 152, 241-42, 301, 319-21, 329, 399, 442, 448, 478, 502-505, 545

Uhland, Ludwig, 133-34, 245
Unamuno, Miguel de, *17*

Vaget, Hans Rudolf, *591*, *602*, *607*
Venère, 453
Verdi, Giuseppe, *97*
Verlaine, Paul, *385*
Vessella, Alessandro, 97-98
Virchow, Rudolf, 250
Viviani, René, *194*
Vogt, Friedrich, 132
Voigt, Wilhelm, *340*
Voltaire, 14, 82, 198, 220, 237, 296-97, 313, 332, 346, 375, 482, 499-500

Wackenroder, Wilhelm Heinrich, 312
Wagner, Cosima, *96*
Wagner, Eva, *559*
Wagner, Richard, 22, 51 (*Maestri cantori*), 59, 90-99, 101 (*Tristano*), 102, 107-108, *110*, 123-27, 134-40, 143, 147, 151, 157 (*Maestri cantori*), 162, 191, 245-46, 277, 286, 325, 352-53, 367 (*Tannhäuser*), *380*, 384, 400 (*Tannhäuser*), *401*, 407, 410, 412, 425-26 (*Maestri cantori*), 483 (*Tristano*), *485* (*Parsifal*), 486 (*Parsifal*), 499, 504, 510, 539, *558*, 559, 574, 583, 593, 598-99, 607
Wallenstein, Albrecht von, *176*, 482
Walter, Bruno, *410*
Wassermann, Jakob, *385*
Weber, Carl Maria von, *334*
Weber, Carl Maria, *22*, *566*
Weber, Max, 161
Wedekind, Frank, 157, *532*
Wegener, Herbert, *19*, *178*, *192*, *198*, *594*
Werfel, Franz, *226*, *380*
Whitman, Walt, 595
Wickram, Jörg, *371*
Wieland, Christoph Martin, 585-86, 594
Wilde, Oscar, 546
Wilson, Woodrow, 116, *362*, 485, 527
Witkop, Philipp, *234*
Wolff, Pius Alexander, *334*
Wolfram von Eschenbach, *485*
Wronski, Stefan, *si veda* Hardekopf, Ferdinand
Wysling, Hans, *14*, *15*, *117*, *134*, *184*, *185*, *233*, *409*, *592*, *599*, *600*, *606*

Zagari, Luciano, *26*
Zampa, Giorgio, 610
Zarathustra, 163, 498
Ziegler, Leopold, 393
Zola, Émile, 13, *41*, 99, 204, 207, *209*, 224, 323, 367, *405*, 429-30, 449, 509, 550; *si veda anche* Mann, Heinrich, *Zola*
Zuckmayer, Carl, *340*

FINITO DI STAMPARE NEL SETTEMBRE 2005
DALLA TECHNO MEDIA REFERENCE S.R.L. - CUSANO (MI)

Printed in Italy